H 9. IV. 67. Const.

Bip.
Ph. o.
6

81

Herrn Adolph Friedrich Reinhards,
Sr. Hochfürstl. Durchl. des Herzogs zu Meklenburg-Strelitz Justizsecretairs,

Vergleichung des Lehrgebäudes des Herrn Pope von der Vollkommenheit der Welt, mit dem System des Herrn von Leibnitz.

Nebst einer Untersuchung

der Lehre von der besten Welt.

Eine Abhandlung,
welche den, von der königl. Akademie der Wissenschaften und schönen Künste zu Berlin,
aufgesetzten Preis vom Jahre 1755
davon getragen hat.

Nebst einer
Abhandlung des Hrn. Bürlamaquai,

von dem Willen und der Freyheit des Menschen.

Beydes aus dem Französischen übersetzt.

J. Th. Hoeffel

Leipzig, 1757.
zu finden bey Johann Christian Langenheim.

Wahlspruch.

Nil mortalibus arduum est.

Vorbericht

des Uebersetzers.

Man hat vor einiger Zeit, in den frankfurter gelehrten Zeitungen, bey einer Recension dieser Preisschrift, die ich hier dem Publico liefre, den Wunsch geäußert, daß sie durch eine deutsche Uebersetzung möchte allgemeiner gemacht werden. (S. Frankf. gel. Zeitungen, vom Jahre 1756. St. 21. No. 94.) Ich erfülle hier diesen billigen Wunsch, und erwarte von dem unparteyischen Publico mein Urtheil, ob ich ihn vollkommen erfüllt habe; das ist, ob mein Vermögen so groß gewesen, als mein Wille.

Ich hätte aber der Mühe überhoben seyn können, die Uebersetzung dieser Schrift mit einem Vorberichte zu begleiten, wenn ich meinen Lesern weiter nichts zu sagen, und wenn ich nicht für nöthig gefunden hätte, mich wegen der wenigen Anmerkungen, die ich unter einige Stellen des Textes gesetzt habe, zu rechtfertigen. Herr Formey, selbst ein Mitglied derjenigen Akademie, die dem Herrn Verfasser dieser Abhandlung den auf die Auflösung der Aufgabe gesetzten Preis zuerkannt; Herr Formey, sage ich, hat dieselben veranlaßt. Er hat nämlich in seiner Nouvelle Bibliothéque Germanique, Tom. XVIII. P. I. p. 23-32. in einer Recension dieser Schrift, verschiednes wider dieselbe eingewendet. Es geht zwar das Wenigste von dem, was Er eingewendet hat, die Sache selbst an; Doch zeigt auch dieses, daß ein kleiner Geist der Parteylichkeit, das Vorurtheil für die Unfehlbarkeit des Herrn von **Leibnitz**, seine Feder geführt habe. Oder vielmehr hat überhaupt die Begierde, censorisch zu tadeln, an diesen Einwendungen die meiste Schuld. In dem letztern Gedanken bestätigt mich seine eigne Monatsschrift. Er widerspricht noch in eben demselben Stücke, S. 149. und 150. in der Recension der Werke des Präsidenten derjenigen Akademie, deren Secretär Er ist, des Herrn **von Maupertuis**, selbst einem leibnitzischen Satze, und erklärt denselben ausdrücklich für falsch; da doch, wenn dieser wegfällt, das ganze System

von

von der besten Welt, die er in der Recension dieser Abhandlung wider den Herrn Secretair **Reinhard** vertheidigt, über den Haufen gestoßen ist. Wenn dieses nicht Parteylichkeit heißt, so weis ich nicht, was man künftighin mit diesem Namen belegen soll. Jedoch glaube ich, die Parteylichkeit erstreckt sich nicht so wohl auf die Sache selbst, als vielmehr auf den Schriftverfasser. Und ich will dem Herrn Formey gar nicht beymessen, daß Ihm an der Aufrechthaltung des Lehrgebäudes von der besten Welt so gar viel gelegen sey; ich mache mir daher auch gar keine Rechnung darauf, daß Er sich einfallen lassen werde, sich mit einer neuen Censur über die Beantwortung seiner Einwendungen abzugeben. Indessen hoffe ich doch, wenigstens einigen Lesern dieser Uebersetzung, damit einen nicht völlig unverdankten Dienst erwiesen zu haben; zumal ich mich bey Nebensachen, und den verkleinerlichen und unbilligen Ausdrücken, die Herr Formey in seine Recension häufig einfließen lassen, und welche der Herr Verfasser dieser Preisschrift selbst stillschweigend verachtet hat, nicht aufgehalten, sondern lediglich bey demjenigen geblieben, was meiner Meynung nach der Sache selbst ein Licht geben kann. Außerdem aber glaube ich, daß es dieser Uebersetzung zu einigem Vorzuge zu rechnen sey, daß darinn verschiedene Druckfehler, welche, sonderlich bey den Zahlen, in die

französische Ausgabe eingeschlichen, verbessert worden sind.

Um die Ausgabe dieser Uebersetzung noch vollständiger und gemeinnütziger zu machen, hat man derselben des Herrn Bürlamaquai Abhandlung von dem Willen, und der Freyheit des Menschen, als einen Anhang, beygefügt. Diese Uebersetzung ist aus der Feder eines jungen Studirenden von Adel geflossen. Ich habe, dieses zu erinnern, für dienlich gefunden, weil ich nicht Willens war, eine Ehre mir anzumaaßen, die dem Herrn Uebersetzer dieser Abhandlung gebührt, und vielleicht mir zugeschrieben werden könnte.

C. A. W.

Die königliche Akademie zu Berlin verlangt, bey der metaphysischen Streitfrage, welche sie aufgeworfen hat, erstlich eine genaue Erklärung von **Popens** Lehrsatze, **Alles ist gut**; und zum andern eine vollständige Vergleichung dieses Lehrgebäudes mit dem Lehrgebäude vom Optimismus, unter welchem sie unstreitig das **leibnitzische** versteht. Da in Ansehung der Lehrart nichts vorgeschrieben ist, so habe ich geglaubt, beide Puncte zugleich abzuhandeln, werde mir erlaubt, und dieses besser seyn, als wenn sie getrennt würden; weil man zu keinem völlig deutlichen Begriffe von **Popens** Lehrgebäude kommen würde, ohne selbiges mit dem **leibnitzischen**, als dem bekanntesten, zu vergleichen. Stimmen sie beide überein, so wird uns dieses das erfoderliche Licht anzünden, das Lehrgebäude des philosophischen Dichters zu erklären; gehen sie von einander ab, so wird diese Vergleichung den Unterschied, der zwischen ihnen obwaltet, um so viel sinnlicher, und die Begriffe des Einen so wohl, als des Andern desto deutlicher machen.

Herr **Pope** hat, wie denn dieses sattsam bekannt ist, seine Hypothese, Alles sey gut, in seinem Versuche vom Menschen vorgetragen. Diese Briefe fanden an dem Herrn **von Crousaz**, einem großen Philosophen, der, wegen seiner ernstlichen Sorgfalt, sich in den Dunkelheiten der Metaphysik allezeit von den natürlichsten Begriffen leiten zu lassen, nicht genug gerühmet werden kann *), einen sehr

*) Herr Formey ist mit dem Lobe, das unser Herr Autor dem von Crousaz giebt, gar nicht zufrieden. Er mißt vielmehr dem letztern eine in die Augen fallende Parteylichkeit wider Popen und Leibnitzen bey. „Es hat niemals, spricht Er, (Bibliothéque „Germanique, Tom. XVIII. p. 24) hitzigere „Streitschriften gegeben, und an denen man mehr „gesehn hätte, daß ihr Verfasser aus Affecten schrieb, „als die, welche dieser lausannische Greis in seinen „letzten Jahren wider Popen und Leibnitzen her„aus gab. Er brachte immer einen Band nach „dem andern hervor; Und dieses kostete ihn eben „kein großes Kopfbrechen, indem er nichts, als „Wiederholungen und Beschimpfungen auf einan„der häufte. Ohne diese würde es ihm schwer ge„worden seyn, so vieles zu schreiben, indem er wirk„lich nicht einmal die Materien verstund, über die „er entscheiden wollte. Kurz, man kann die falschen „Schlüsse, die er so zuversichtlich in die Welt „schrieb, als ob sie lauter Demonstrationen wären, „nicht ohne Mitleiden lesen. Wir wollen nur zwo „Stellen aus seinem **Commentarius** über die „**Uebersetzung von Popens Versuch vom Men„schen** anführen, welche zu Exempeln dienen kön„nen. Er martert sich, zu beweisen, daß diese Welt „anders, ja wohl besser, seyn könne, als sie wirk„lich ist, und so spricht er S. 44: **Würde wohl** „eine

sehr strengen Richter. Er tadelte an dem Herrn **Pope** die Lehre vom unvermeidlichen Verhängniß, den Umsturz der ganzen Sittenlehre, eine große Menge von Widersprüchen, falschen Schlüssen, und unrichtigen, ja oft gar keinen Verstand habenden Ausdrücken. Hauptsächlich aber machte er ihm dieses zum Verbrechen, daß er des Herrn **von Leibnitz** Lehrgebäude, und dessen vorher bestimmte

„eine Milbe mehr oder weniger, ein Pferd „mehr oder weniger, ein Berg mehr oder we- „niger das Werk Gottes verunstalten? Und „S. 89. Weigerte sich denn das Nichts, oder „die aus dem Nichts hervor gezogne Mate- „terie, eine größere Vollkommenheit anzu- „nehmen:„ So weit Herr Formey. Ich weis nicht, ob der Herr Prof. seine Leser in dieser Stelle durch seine Beredsamkeit hat hintergehen wollen, daß Er ihnen voraus sagt, sie würden falsche Schlüsse zu lesen bekommen, und sie im voraus bereden will, daß sie falsch sind, weil Er sie dafür ausgiebt; oder ob man nicht vielmehr mit seiner eignen Logik Mitleiden haben soll? Wenn diese angeführten Stellen zu Exempeln dienen sollen, wie falsch der von Crousaz zu schließen pflege, und Herr Formey keine andern Beweise aus desselben Schriften aufzusuchen weis, daß er die Materien nicht einmal verstanden habe, über die er entscheiden wollte; so braucht man nicht einmal die crousazischen Schriften gelesen zu haben, um des Herrn Prof. seltsame Parteylichkeit, so zu reden, mit Händen greifen zu können; und so hoffe ich, wird sein Tadel das Ansehen des von Crousaz noch nicht, weder bey denen, die leibnitzianisch denken, noch bey denen, die antileibnitzianisch schließen, herunter setzen. Was ist denn aber die Ursache, warum der

Harmonie angenommen hätte. Man weis, was der gelehrte Herr **Warburton** auf diese Kritik geantwortet hat. Er hat allerdings einen Theil derer von dem Herrn **von Crousaz** angegriffnen Stellen gerechtfertigt; allein war es denn schwer, den Ausdrücken eines Dichters diese Erklärung zu geben; eines Dichters, sage ich, der sich an die Abwägung seiner Redensarten, und Bestimmung seiner Sätze, so genau eben nicht zu binden pflegt? Herr **Warburton** wünscht selbst, wie man sieht, daß sich Herr **Pope** etwas deutlicher über die Lehre von der Freyheit heraus gelassen hätte. Jedoch dessen unerachtet schreibt er ihm hierinnen sehr richtige Meynungen zu, und legt den Ausdrücken, die seinen Widersacher aufgewiegelt hatten, eine sehr unschuldi-

Herr Formey diese crousazischen Einwendungen für falsche Schlüsse ausschreyt, und warum er mit der Logik dieses Philosophen ein so großmüthiges Mitleiden hat? Es ist diese: Sie sind Instanzen wider das Lehrgebäude von der besten Welt, welche die Herren Leibnitzianer nicht füglich beantworten können. Mit Nein! dürfen sie nicht; denn alsdenn fällt ihr System von selbst über den Haufen; und mit Ja! wollen sie auch nicht gern antworten; denn sodann wird ihr System lächerlich. Was also zu thun? Am besten, man sagt: Es sind falsche Schlüsse, mit denen man Mitleiden haben muß! Dergleichen dictatorische Aussprüche machen freylich die wenigste Mühe. Es ist dieses eben so leicht, als große Leute dreist herunter zu machen, wenn gleich der Tadler an Verdiensten unendlich weit unter dieselben erniedrigt ist. Die Art, wie Herr Formey gegen den sel. Herrn von Crousaz hier verfähret, giebt ein Exempel davon.

schuldige Bedeutung bey. Es ist in der That keine geringe Schwierigkeit, von den philosophischen Gedanken eines Dichters, von Gedanken, die mit aller der Freyheit, welche die poetische Schreibart erlaubt, vorgetragen sind, einen bestimmten, und in die Augen fallenden Begriff zu geben. Kaum glaubt man, ihn sicher zu haben, so entwischt er uns; er berührt nur die Oberfläche der Sachen; seine erhitzte Einbildungskraft reißt ihn von einem Gegenstande zum andern fort, und giebt ihm tausend kühne Gedanken ein, die selbst ihrer überraschenden Kühnheit wegen gefallen, die aber nicht allzu tief untersucht seyn wollen. Eben dieses macht es unmöglich, von dem Lehrgebäude des philosophischen Dichters aus einigen Ausdrücken, oder aus etlichen Versen, richtig zu urtheilen. Man ist nicht nur in Gefahr, sich bey denen, aus ihrem natürlichen Zusammenhange gerißnen Stellen, zu irren; sondern ist auch allezeit wenigstens zweifelhaft, ob der Verfasser bloß als Dichter, oder ob er als Philosoph hat verstanden und beurtheilt seyn wollen *).

Wenn

*) Herr Formey gesteht, an dem angeführten Orte, dieses zwar von den Dichtern überhaupt ein; Er setzt aber hinzu, es scheine, als ob dieser Vorwurf Popen weniger, als seine Mitbrüder im Apollo, wie Er sich ausdrückt, treffe. „Ein Dichter, fährt Er fort, ist „Pope unstreitig, und zwar ein sehr großer Dich-„ter; iedoch es hat Niemand so gut, als Er (man „müßte denn etwan einen Boileau ausnehmen) „die dogmatische Poesie verstanden, in der alle „Ausschweifungen der Einbildungskraft durch den „genauen

Wenn man über diesen Punct richtig urtheilen können will, so ist das einzige Mittel dazu dieses, daß man sich, nicht nur von dem ganzen Lehrgebäude überhaupt, sondern auch von der Art, wie die ver-

„genauen und scharfsinnigen Vortrag der darinnen „abgehandelten Sachen gleichsam an Fesseln gelegt „sind.„ Ich räume ein, daß Pope die Regeln des Lehrgedichts verstanden; ich kann mich aber nicht erinnern, daß iemals ein Kunstrichter oder Gesetzgeber in der lehrenden Dichtkunst den Poeten das Gesetz auferlegt hätte, ihre Einbildungskraft in dem Grade an Fesseln zu legen, daß sie sich gar keines unbestimmten Ausdrucks bedienten; ein Gesetz, welches den Dichtern ohnedem zu halten unmöglich ist. Boileau, den Herr Formey ausnimmt, ist, auch meinem Urtheile nach, in seinen Lehrgedichten so sehr methodisch, als ein Dichter es seyn kann. Was man aber vom Boileau zugestehen muß, läßt sich schlechterdings nicht in allen Absichten von Popen behaupten. Der scharfsinnige Vortrag kann ihm nicht abgesprochen werden. Allein die Genauigkeit muß doch in der That bey ihm so groß nicht seyn; indem auf diesen Fall weder der Herr von Crousaz demselben so vielerley schuld geben, noch auch Herr Warburton ihm seine eignen Meynungen hätte beylegen, und Beide dieses mit Wahrscheinlichkeit thun können; wenn Pope sich nicht eben so wohl, als andre dogmatische Dichter, von dem Feuer seiner Einbildungskraft zu vielen unbestimmten Ausdrücken seiner Gedanken hätte hinreißen lassen, zu Ausdrücken, die so gar seine parteyischen Vertheidiger in Verlegenheit sezzen, wenn sie, zum Exempel, seine Meynung von der Freyheit aufklären sollen. Jedoch hierunter verliert Popens Ehre, in so fern man ihn als Dichter betrachtet, noch nicht das Geringste.

verschiednen Theile desselben unter einander, und mit dem Ganzen verbunden sind, einen so deutlichen Begriff, als möglich, macht. Hierdurch gelingt es, daß man zu demjenigen Gesichtspuncte gelangt, aus welchem die Stellen, die verschiedner Auslegungen fähig sind, betrachtet werden müssen. Hierdurch lernt man die oftmals weit her geholte und versteckte Art bemerken, wie sie, zur Unterstützung des Hauptzwecks ihres Lehrgebäudes, abzielen. Ich habe mir, durch ein fortgesetztes Lesen und Wiederlesen der Briefe vom Menschen, Mühe gegeben, den eigentlichen Sinn dieses Werks genau zu fassen; und hierdurch werde ich des Herrn **Pope** Lehrgebäude zu erklären, und es mit des Herrn **von Leibnitz** seinem zu vergleichen suchen.

Den Anfang wollen wir mit etlichen Anmerkungen machen, die zu einer mehrern Aufklärung der Untersuchung, welche wir vor uns haben, dienlich seyn können.

Der Herr **von Crousaz** setzt, wie bekannt, als unwidersprechlich voraus, **Pope** sey dem Lehrbegriffe der vorher bestimmten Harmonie ergeben. Er ist von der Zuverlässigkeit dieser Muthmaaßung so fest überzeugt, daß er sich nicht einmal die Mühe genommen, sie mit Beweisen zu bestätigen; unerachtet er den größten Theil seiner Schrift, zu Bestreitung der vorher bestimmten Harmonie anwendet, womit er den Herrn **Pope** zu widerlegen glaubt. Herr **Warburton**, der dieses Lehrgebäude, eben so wohl als **Crousaz**, verwirft, läugnet schlechterdings, daß **Pope** dasselbe angenommen habe. Man braucht nur das Werk selbst zu

lesen,

lesen, wenn man diese Streitigkeit entscheiden will; und man wird sehen, daß des Herrn **von Crousaz** Beschuldigung ungegründet sey. Man findet in dem Versuche vom Menschen nirgends etwas von der vorher bestimmten Harmonie; nicht eine Zeile, da der Verfasser diese Meynung geäußert; ja nicht einen Ausdruck, aus dem man vernünftiger Weise schließen könnte, daß er von derselben sey eingenommen gewesen. Man könnte so gar, wenn es nöthig wäre, die stärksten Beweisgründe anführen, daß dieses gar nicht **Popens** Meynung habe seyn können. Der Herr **von Crousaz** hat, wie es scheint, in der Ueberzeugung gestanden, man könne nicht ein Vertheidiger des unvermeidlichen Verhängnisses seyn, wenn man nicht ein Schüler von **Leibnitzen** wäre; und man könne **Leibnitzens** Lehren von der Nothwendigkeit, und von der Freyheit, nicht annehmen, ohne zugleich den Lehrbegriff der vorher bestimmten Harmonie zu billigen. Das Erstre ist falsch. Denn es ist bekannt genug, daß es lange Zeit vor **Leibnitzen** Fatalisten gegeben. Ob **Leibnitz** selbst diese Benennung verdiene, wollen wir itzo noch nicht ausmachen. Die andre Muthmaaßung, welche offenbar des Herrn **von Crousaz** seine ist, ist eben so wenig gegründet. Die Lehre vom nothwendigen und unvermeidlichen Zusammenhange aller Begebenheiten, die in der Welt geschehen, hat gar nichts mit der Frage gemein: ob einfache Substanzen thätig in einander wirken können? Und wie viel Philosophen giebt es nicht in Deutschland, die im Uebrigen sehr strenge Leibnitzianer sind, und doch nichts

weniger zugeben, als den Lehrbegriff von der vorher bestimmten Harmonie?

Ich will hier nicht untersuchen, ob **Pope** einen Theil seiner Lehren aus **Leibnitzens** Schriften geschöpft habe; Doch gestehe ich, daß ich mehr Lust habe, der verneinenden Meynung beyzupflichten. Es würde nichts beweisen, wenn man mir die Aehnlichkeit ihrer Meynungen entgegen setzen wollte. Denn diese sind nicht neu, und haben weder den Einen, noch den Andern zum Erfinder. Wem ist wohl unbekannt, wie weit sich des Plato und andrer Alten Philosophie in England ausgebreitet hat? Aber wem ist auch unbekannt, daß der Herr **von Leibnitz** einen großen Theil seiner Grundsätze so wohl aus der alten, als auch aus der scholastischen Philosophie genommen hat? Ist es also nicht sehr leicht möglich, daß, zum Exempel, eine Lehre, die in der platonischen Schule so bekannt war, als die Lehre von der vollkommensten Welt, von zween neuern Philosophen hat vorgetragen werden können, ohne daß eben Einer des Andern Schüler war?

Denn, damit wir zur Vergleichung der **leibnitzischen** und **popischen** Lehren kommen, in dem System von der vollkommensten Welt fällt die Uebereinstimmung zwischen dem philosophischen Dichter und dem philosophischen Mathematikus am deutlichsten in die Augen. Ich habe bereits gesagt, es scheint nicht, als habe **Pope** die Lehre vom Optimismus aus **Leibnitzen** gelernt. Der Herr **von Crousaz** behauptet dieses zwar; allein sein Zeugniß wird von **Warburtons** seinem überwogen. Dieser gelehrte Mann versichert uns, **Pope** folge

bloß

bloß dem Plato, ohne sich im geringsten um den Herrn **von Leibnitz** zu bekümmern. Es ist unstreitig billiger, hierinnen dem englischen Schriftsteller, der den Herrn **Pope** so wohl gekannt hat, als dem französischen Philosophen, der sich bloß auf die Aehnlichkeit der Meynungen gründete, Glauben beyzumessen. Wem ist unbekannt, daß Plato, und so viel griechische und lateinische Weltweisen nach ihm, die Meynung von der vollkommensten Welt gelehrt haben? Man darf nur den Cicero und Boethius lesen, um sich davon zu überzeugen. Allein das Folgende macht, nach dem Herrn **Warburton**, einen wesentlichen Unterschied zwischen **Popens** platonischem System, und **Leibnitzens** Lehrbegriffe. Gott kann nicht anders, als das Beste wählen? Jedoch ist es möglich, daß Gott, in seinem Verstande, sich mehrere, in der That verschiedne, Welten vorstellen kann, in denen aber die ganzen Summen des Guten, welches sie enthalten, gleich groß sind; Das heißt: die alle den höchsten Grad möglicher Vollkommenheit haben, ohngeachtet iede derselben auf eine besondre, von den andern verschiedne, Art. Von diesen Welten also verdiente keine, ihrer Vollkommenheit wegen, den Vorzug vor den übrigen. In diesem Falle kann Gott, nach **Platons** und **Popens** Meynung, nach seiner uneingeschränkten Freyheit diejenige Welt wählen und schaffen, welche es ihm, zu wählen und zu schaffen, gefällt; ohne sich durch den Bewegungsgrund einer, der Vollkommenheit der übrigen an und für sich vorzuziehenden, Vollkommenheit determiniren zu lassen. Hieraus folgt also, daß **Pope**,

mit dem Plato, Gott eine Freyheit im vollkommensten Verstande, nämlich die freye Wahl unter gleichgeltenden Dingen, zuschreibt. **Leibnitz** hingegen verwirft diese Freyheit, und nimmt kein Wollen an, das nicht durch den Bewegungsgrund des einzigen Besten determinirt wäre, und leugnet aus dieser Ursache die Möglichkeit vieler, im höchsten Grade, gleich vollkommner Welten. Er behauptet, in diesem Falle würde Gott keine einzige wählen können. Aus diesem Grunde spricht **Warburton Popen** von der Beschuldigung des Fatalismus frey, und legt hingegen **Leibnitzen** diese Meynung zur Last *). Ich weis nicht, ob das, was

*) Herr Formey macht hierbey eine Anmerkung, von der ich zwar nicht weis, wo sie an diesen Ort kömmt; doch ich will die Ursachen, warum er sie hier beygebracht, dahin gestellt seyn lassen. Genug, die Anmerkung heißt so: „Die Wahl des Besten ist allen „Arten vom Fatalismus schnurstracks entgegen, als „welcher eine Determination bey sich führt; und „zwar nicht bloß eine nothwendige, sondern so gar „eine blinde.„ Herr Formey trägt dieses so vor, daß der Leser glauben muß, als wenn es des Herrn Reinhard Gedanken wären, da es doch seiner Meynung gerade entgegen ist. Es ist grundfalsch, daß ieder Fatalismus eine blinde Determination mit sich führe. Es giebt auch ein Fatum oculatum. Wenn die Vorstellungen den Willen nothwendig determiniren, wie in dem leibnitzischen System, so bleibt keine Möglichkeit, anders zu agiren, übrig, und es herrschet eine vollkommene Fatalität; welche freylich, der Idee nach, alle Wahl ausschließet; ob man gleich dieses Wort auch bey dem Fato oculato zu brauchen pfleget.

was Herr **Warburton** bey dieser Gelegenheit sagt, mit **Popens** Begriffen überein stimmt. So viel ist gewiß, der letztere hat sich über den Fall, von zwo im höchsten Grade gleich vollkommnen Welten, eben so wenig erklärt, als über den Artikel von der Freyheit. Es hat so gar das Ansehen, als ob sich die Stellen, wo er ausdrücklich sagt, die unendliche Weisheit müsse unter allen möglichen Systemen das beste wählen, gar nicht mit des Herrn **Warburton** Muthmaaßung vertrügen, und als ob dieser, aller Wahrscheinlichkeit nach, **Popen** seine eignen Meynungen beygelegt habe. Jedoch zu was Ende soll ich mich weiter in diese Untersuchung einlassen? Genug, daß es sattsam klar ist, **Pope** so wohl, als **Leibnitz** schreiben der Welt, die Gott wirklich geschaffen hat, die größte mögliche Vollkommenheit zu. Diese Uebereinstimmung ist unstreitig; und sie sind Beide in allen Puncten dieser Lehre so einig, daß der vorgebliche platonische Satz, den wir oben angeführt haben, ganz keinen Einfluß auf **Popens** System hat.

Man muß den Versuch vom Menschen nicht gelesen haben, wenn man nicht weis, daß der Satz: die Welt, welche Gott geschaffen hat, ist unter allen möglichen die vollkommenste; der Grund und die Basis sey, darauf das in diesen Briefen vorgetragne ganze System gebaut worden. Herr **Pope** setzt ihn überall, als einen unstreitigen Grundsatz, voraus, den man wegen seiner Deutlichkeit nicht einmal zu beweisen brauche. Man darf nur den 43sten und 44sten Vers des **ersten Briefs** ansehen. Es ist an und für sich selbst klar, daß das, was

Pope hier lehrt, gar nichts andres ist, als Leibnitzens Optimismus. Man sieht gar keinen Unterschied; sondern vielmehr einerley Absicht, einerley Begriffe, einerley System. Diese Welt ist unter allen möglichen die beste. Diese Verknüpfung, diese Ordnung, dieser bewundernswürdige Zusammenhang, den alle, diese Welt ausmachende, Theile unter einander haben, ist der vollkommenste, der möglich ist; dergestalt, daß, wenn man auch nur das Geringste darinnen ändern wollte, diese Welt, in Ansehung des Ganzen, nicht mehr so vollkommen seyn würde, als zuvor. Folglich ist das Uebel selbst ein Theil dieses vollkommensten Systems. Es ist allezeit entweder ein Mittel, oder eine unvermeidliche Bedingung von unzähligem Guten, ohne welches diese Welt bey weitem nicht so vollkommen seyn würde, als sie in der That ist. Aus eben dieser Ursache kann iedes Individuum, welches zur Zusammensetzung dieses Weltsystems gehört, weder mehr, noch weniger Vollkommenheit haben, als es wirklich hat, ohne daß die wesentliche Ordnung der vollkommensten Welt zugleich unterbrochen würde. Also wäre es abgeschmackt, wenn man verlangen wollte, daß der Zustand eines einzelnen Dinges geändert werden möchte. Denn dieß hieße nichts anders, als verlangen, daß diejenige Ordnung zerrissen würde, welche die größte mögliche Vollkommenheit ausmacht. Dieß ist der Optimismus; und dieß ist so wohl Popens, als Leibnitzens Lehrbegriff. Jedoch, damit wir die Gleichförmigkeit der Meynungen dieser beiden berühmten Schriftsteller desto deutlicher ins Licht setzen; so

wollen wir zu einer genauern Untersuchung fortgehen, und einige, mit diesem Grundsatze verbundne, Sätze weiter zergliedern.

Die Lehre vom allgemeinen Zusammenhange aller Theile, welche in ihrer Verbindung diese Welt ausmachen, läßt sich von der Lehre vom Optimismus gar nicht trennen. Dieses voraus gesetzt, ist ieder Theil der gegenwärtig wirklichen Welt, er mag so klein seyn, und uns so unerheblich scheinen, als er will, mit allen übrigen Theilen, aus denen dieses weitläuftige Ganze besteht, dergestalt verknüpft, daß ieder derselben, ohne Ausnahme, er sey auch von dem andern noch so weit entfernt, auf irgend eine Art und Weise, zu der Determination des gegenwärtigen Zustandes dieses einzigen Theils etwas beyträgt. Gleichergestalt hat ieder Theil des Weltgebäudes in die Determination des Zustandes aller übrigen Theile seinen Einfluß. Also kann in keinem Theile dieser Welt die geringste Verändrung vorgehen, die nicht eine Verändrung in dem ganzen Weltgebäude überhaupt, und iedem Theile desselben ins besondre, nach sich ziehen sollte. Wollte man eine so allgemeine Verbindung nicht zum voraus annehmen, so würde es möglich seyn, daß in einem Theile der, für die beste unter allen möglichen, angenommenen Welt sich eine Verändrung ereignen könnte, welche nicht auf den Zustand der ganzen Welt einigen Einfluß hätte, und folglich die Vollkommenheit derselben nicht veränderte. Denn dieß hieße weiter nichts, als eine gleichgeltende Realität statt einer andern setzen. Diese Welt könnte also, mit der angenommenen Verändrung,

eben so vollkommen seyn, als sie ohne dieselbe gewesen seyn würde. Weil aber, auf diesen Fall, die Welt nicht mehr in aller Absicht eben dieselbe seyn würde; und, nach der Lehre vom Optimismus, ein einziges, ganz und gar determinirtes, Weltsystem unter allen möglichen das beste ist; so kann augenscheinlich diese Lehre, ohne die Hypothese vom allgemeinen Zusammenhange, nicht bestehen. Nun aber weis man, der Herr **von Leibnitz** lehrt diese allgemeine Verbindung im weitesten Verstande, und dehnt sie über alles hinaus, was man sich vorstellen kann. Und in diesem Puncte ist Herr **Pope** mit dem Herrn **von Leibnitz** völlig einig. Dieses erhellt aus mehr als einer Stelle seines Versuchs. Und wie sollte es anders seyn, da er ein eben so eifriger Vertheidiger des Optimismus ist, als der deutsche Philosoph? Er lehrt diesen allgemeinen Zusammenhang in den stärksten Ausdrücken; es ist, als ob er alles Feuer seiner Dichtkunst erschöpfte, um ihn ins Licht zu setzen. Wir wollen ihn nur selbst hören, wenn er im 236sten und den folgenden Versen des **ersten Briefes** spricht: „Brecht eine Stufe der Schöpfung, die ganze Leiter wird in einander stürzen. Laßt in der Kette der Natur nur ein Glied brechen, laßt es auch das zehntausente seyn; so gleich ist die ganze Kette zerrissen.„ Wir wollen ferner die schönen Verse vom 239sten bis 250sten des **ersten Briefs** bemerken. Der Verstand ist dieser: „Solch eine Ordnung ist die Ordnung der Welt, daß ein Wechsel, er scheine auch so klein er wolle, nicht über unsre Weltkugel nur, nein! über das ganze

„System, Verwirrung ausbreiten würde. Die „Erde würde ihre Bahn verlieren; Sonnen und „Planeten, vermengt, den weiten Raum durchwan„deln. Der Engel würde aus seiner Sphäre in „eine fremde gestürzt; die Grundfesten des Him„mels würden erschüttert; die ganze Schöpfung „würde umgekehrt werden.„ Der Herr **von Leibnitz** hatte gesagt, er glaubte, die Bewegung seines Arms habe eine Wirkung im **Sirius**; iedoch Herr **Pope** übersteigt, in seinen Versen voll Nachdruck, diesen Gedanken noch, und treibt ihn so weit, daß man den Dichter in den entfernten Sphären, wohin ihn seine Einbildungskraft fortträgt, verliert.

Leibnitz lehrte nicht allein, das Wesen der Welt sey dergestalt nothwendig, daß man in der gegenwärtig wirklichen Welt keine einzige Determination ändern könnte, ohne zugleich das Wesen der ganzen Welt zu ändern, und an deren Stelle eine andre, von dieser wesentlich verschiedne, unterzuschieben; sondern er behauptete auch eben dieselbe Nothwendigkeit der Wesen in Ansehung aller Dinge. Dieß heißt so viel: Das Wesen iedes Dinges, so wie es sich Gott von Ewigkeit in seinem Verstande vorgestellt hat, ist, wie die platonischen Ideen, dermaßen verbunden, und so nothwendig determinirt, daß Gott selbst keine Determination daran ändern kann, ohne zugleich das ganze Wesen selbst aufzuheben. Also kann er an keinem existirenden Dinge die geringste Determination ändern, ohne, statt dieses wirklichen Dinges, ein andres, von ganz verschiednem Wesen, hervor zu bringen. Hieraus folgt,

folgt, die Realität und die Vollkommenheit, deren die Dinge fähig sind, sey durch ihr Wesen dergestalt determinirt, daß, wenn Gott einem, in seinem Verstande exsistirenden, Wesen die wirkliche Exsistenz giebt, er selbst nichts daran ändern könne. Wollte man also, daß Gott einem Dinge mehr Vollkommenheiten geben solle, als es wirklich hat, so wäre es nichts andres, als wenn man verlangte, daß er dieses Ding in sein Nichts zurückgehen lassen, und statt desselben ein ganz andres schaffen solle. Wollte man fragen, warum Gott einem Dinge nicht mehr Vollkommenheiten gegeben? so wäre dieses eben so viel, als ob man fragte, warum Gott aus der unendlichen Anzahl von Wesen, die von Ewigkeit in seinem Verstande gegenwärtig waren, an statt dieses Wesens, nicht ein ganz andres gewählt, und diesem die Exsistenz gegeben habe?

Dieß sind **Leibnitzens** Gedanken. Wer sollte aber wohl glauben, daß eine so verwickelte, so schwere Lehre in das reizende Gedicht hineingewebt worden sey, welches wir untersuchen? Indessen befindet es sich doch in der That also; diese Lehre ist darinnen vorgetragen; ja sie ist eine von den Hauptgrundsätzen, darauf der Verfasser sein Gebäude aufgeführt hat. Wir dürfen nur 43sten, und die folgenden Verse des **ersten Briefs** ansehen:
„Wenn wir bekennen müssen, spricht er, daß die
„unendliche Weisheit unter allen möglichen Syste-
„men das beste hervorbringen müsse, in welchem
„Alles nothwendig an einander gekettet seyn, oder
„nothwendig Alles in einander fallen muß; so muß-
„te auch, in der Leiter der lebendigen, und mit

„Empfindung begabten Dinge, an einem gewissen „Orte unausbleiblich gerade ein solches Ding seyn, „wie der Mensch.„ Zergliedern wir die in dieser Stelle enthaltnen Sätze, so erhalten wir diese drey. 1) Gott hat die vollkommenste Welt erschaffen. 2) Diese Vollkommenheit wirklich zu machen, mußte die Welt aus Dingen zusammengesetzt seyn, die verschiedne Grade von Vollkommenheit bekommen hatten, dergestalt, daß alle diese Dinge eine ununterbrochne Reihe hinter einander ausmachten, in welcher, von dem niedrigsten Dinge an, die Vollkommenheit immer von Stufe zu Stufe bis zum vollkommensten hinauf stiege. (Man sehe den 229sten, und die folgenden Verse des **ersten Briefs**). 3) Also war es nothwendig, daß in dieser Kette der Dinge, gerade da, wo der Mensch gegenwärtig wirklich ist, ein Ding seyn mußte, das nicht mehr, und auch nicht weniger Vollkommenheit besaß, als der Mensch. Denn hätte es mehr, oder weniger besessen; so würde es nicht mehr das Ding, das es seyn sollte, sondern ein ganz andres gewesen seyn, das entweder zu einem niedrigern, oder zu einem höhern Grade gehörte. Hingegen dasjenige Wesen, welches sich in dem angegebnen Orte befinden sollte, würde gänzlich fehlen, und in der Schöpfung würde, wie sich Herr **Pope** im 235sten Verse ausdrückt, eine Leere entstehen. Im 180sten, und den folgenden Versen erklärt sich der Dichter über diesen Punct so deutlich, als man es wünschen kann. „Nicht darinnen ist des Menschen „Glück zu suchen, spricht er, daß seiner Seele, und „seines Leibes Kräfte die, der Menschheit bestimmten,

„Schran=

„Schranken übersteigen. Nein; Dann würde er „über die Natur des Menschen erhöht seyn. Warum hat der Mensch kein mikroskopisch Auge? „Der Grund ist offenbar: Der Mensch ist keine „Fliege.„ Alles dieses gründet sich augenscheinlich auf den Satz: Die Wesen der Dinge sind dermaßen determinirt, daß unmöglich etwas daran geändert werden kann, ohne daß zugleich, an statt des wirklich daseyenden Dinges, ein andres, von jenem wesentlich unterschiednes, gesetzt würde. Hätte Herr **Pope** dieses nicht voraus gesetzt, so würden alle die Antworten, die er dem Stolze, den er bestreitet, entgegen setzt, nicht allein sehr unerheblich, sondern gar lächerlich seyn. Denn wenn Gott dem Menschen etwas mehr Stärke, einen etwas höhern Grad von Seelenkräften, eine etwas größere Vollkommenheit der Sinne oder Gliedmassen des Körpers, oder gar einen Sinn mehr geben könnte, ohne daß er deßhalben die menschliche Natur zu ändern brauchte; Wenn es, sage ich, möglich wäre, daß Gott dem Menschen noch alles dieses Neue geben könnte, ohne daß er deßwegen die menschliche Natur, oder das Wesen, das der Mensch vorher hatte, vernichten dürfte; so würde es widersinnig seyn, wenn man Einem, der uns fragen wollte: warum ihm denn Gott nicht mehr Gutes mitgetheilt habe? antworten wollte: Dieß hat er darum gethan, weil zu dem ganzen Weltsystem ein Wesen, wie **du** bist, nothwendig gehörte; und weil du, wenn du das Vermögen hättest, welches du verlangst, nicht mehr das nämliche Wesen seyn würdest. Ohne Zweifel würde jener antworten:

Allerdings würde ich alsdann noch eben derselbe seyn, aber nur vollkommner, und glücklicher; Eben so wohl, als ich, nachdem ich meinen Verstand durch Wissenschaften ausgebildet habe, noch eben derselbige bin, der ich war, als ich noch nicht so viel wußte; Oder eben so wohl, als ich noch eben derselbige bin, nachdem ich mir Reichthum erworben habe, der ich war, als ich noch nicht so viel Vermögen besaß. Ich verlange gar nicht, daß mich Gott zum Engel machen, oder daß er mich ins Nichts zurück gehen heißen, und statt meiner einen Engel erschaffen solle; Nichts weniger, als dieses. Ich will der **Ich** bleiben, der ich bin; aber nur glücklicher. Wenn mir Gott mehr Gutes geben konnte, warum hat er es denn nicht gethan? War es ja nothwendig, daß es in dem weiten Weltsystem irgend ein unvollkommnes, unglückliches, schwaches, unwissendes, zerbrechliches, tausenderley Gefahren, unzähligen unangenehmen Empfindungen, unterworfnes Geschöpf gäbe, warum mußte denn eben **Ich** dasselbe seyn? Auf diese Einwürfe ist Herr **Pope** weder zu antworten, noch demjenigen, was er gesagt hat, eine vernünftige Erklärung zu geben, im Stande; ohne seine Zuflucht zu dem Satze zu nehmen, daß die Wesen der Dinge nothwendig sind; so wie dieser Satz von den wahren Leibnitzianern gelehrt wird.

Unter den Leibnitzianern haben einige behauptet, Gott habe wirklich alle möglichen Substanzen geschaffen; Hieraus würde folgen, daß die Welt eine unendliche Ausdehnung hätte. Andre haben diese Meynung verworfen; iedoch ist so viel sicher, aus

dem Grundsatze vom Optimismus, in **Leibnitzens** Verstande genommen, folgt nothwendig, daß Gott alle möglichen Substanzen geschaffen habe. Denn ie mehr Realität da ist, desto mehr ist auch Vollkommenheit da. Eine Welt, die alle mögliche Substanzen, unter einander verbunden, in sich begreift, enthält ohnstreitig mehr Realitäten, als iede andre Welt, in der die Zahl der Substanzen endlich wäre. Eine solche Welt ist also unter allen möglichen die vollkommenste; folglich hat Gott dieselbe vorzüglich, vor allen andern, erwählen müssen. Herr **Pope** hat sich nicht recht deutlich erklärt, ob er die Welt für endlich hält, oder nicht; iedoch hat er sie, aller Wahrscheinlichkeit nach, für unendlich, und für ein System gehalten, das alle mögliche Substanzen in sich begreife. Ich gründe mich, in Ansehung dessen, auf das, was er selbst sagt: „In „der Kette der Dinge, die von Gott bis zum Niedrigsten herunter geht, mußte nothwendig ein solches Ding seyn, wie der Mensch.„ Wenn er den Lehrbegriff von der Schöpfung aller möglichen Substanzen nicht annähme, so ließe sich diesem Satze unmöglich eine vernünftige Erklärung geben. Denn wenn Gott nicht alle mögliche Substanzen wirklich erschaffen hat, so kann diese große Kette, welche Herr **Pope** voraussetzt, nicht bestehen. Es fehlten Glieder daran; Denn alle Dinge, die Gott nicht geschaffen hat, könnten (weil sie von den wirklich existirenden verschieden sind, und einen ihnen eignen Grad wesentlicher Vollkommenheit haben) in der Welt seyn, ihren natürlichen Platz darinnen finden, und die Gradation vollständig machen;

Da

da hingegen ohne dieselben schlechterdings, dem Herrn **Pope** zu folge, ein Hiatus, eine Leere in der Schöpfung, seyn muß. Und woher wäre es sonst nothwendig, daß auf der Leiter der Dinge gerade ein solches Ding seyn müßte, wie der Mensch, wenn in dieser Reihe nicht alle mögliche Dinge befindlich wären; wenn einige derselben, die darinnen hätten Platz finden können, im Nichts gelassen worden wären? Wäre es so dann nicht möglich, daß dieses Ding, welches wir den Menschen nennen, darinnen so wohl fehlte, als so viele andre? Herr **Pope** muß also ohne Zweifel angenommen haben, daß Gott alle mögliche Substanzen geschaffen habe; andrergestalt könnte er seinen Satz gar nicht behaupten.

Zur Untersuchung dessen, was in dem Versuch vom Menschen, den Optimismus betreffend, bloß metaphysisch ist, müssen wir auch das hinzufügen, was das Moralische angeht; und hierauf wird man besonders genau Acht zu geben haben. Es ist bekannt, daß dieses System eine Quelle von sehr vielen Folgerungen ist, welche in die Sittenlehre ganz, oder doch zum Theil, ihren Einfluß haben; zum Exempel, was den Ursprung des Uebels, die Zulassung des Bösen, die Vorsehung, die göttliche Regierung, die Gemüthsruhe, den Trost im Unglück, u. s. w. anbetrifft. Wir haben gesehn, daß Herr **Pope** mit **Leibnitzen** in Absicht auf das Metaphysische übereinstimmt; und nun werden wir eben diese Aehnlichkeit ihrer Meynungen, auch in Ansehung der übrigen Puncte dieses Systems, finden. Hier wäre vor allen Dingen zu wünschen,

daß

daß Herr **Pope** sich hätte gefallen lassen, uns seine Begriffe von der Freyheit bekannt zu machen; allein, er hat sich, wie ich bereits angemerkt habe, hierüber nicht erklärt. „Was ist der Ursprung „des physischen und moralischen Uebels? Das Eine „entspringt aus den Abweichungen der Natur, das „Andre fließt aus den Verirrungen des Willens.„ So drückt sich Herr **Pope** im 109ten und 110ten Vers des **vierten Briefes** aus. Hier, ruft Herr **Warburton** aus, ist ein augenscheinlicher Beweis, daß der Verfasser das moralische Böse aus dem Misbrauche der Freyheit herleitet! Ich, für meine Person, finde hierinnen nichts, das für die Freyheit vortheilhaft wäre. Herr **Pope** setzt die Abweichungen der cörperlichen Natur, und die Verirrungen des Willens in Eine Reihe. Er gesteht hierdurch zu, daß das physische Uebel eben so wohl, als das moralische, einer gewissen, von dem Schöpfer in der Natur festgesetzten, und für sich allein, nicht aber in Rücksicht auf das Ganze, betrachteten Regel, zuwider entsteht; Nicht in Rücksicht auf das Ganze, sage ich: Denn in Ansehung dessen, ist, dem Herrn **Pope** zu folge, alles gut. (Man sehe den **ersten Brief** gegen das Ende.) Dieß ist aber die Hauptfrage, ob das, was Herr **Pope** Verirrungen des Willens nennt, freywillig, oder vielmehr aus einer, so wohl in der Natur der Seele, als in der Einrichtung des Ganzen, gegründeten Nothwendigkeit geschehe? Und dieß ist eben das, was uns Herr **Pope** nicht hat sagen wollen. Vielleicht setzt uns die Folge dieser Betrachtungen über den Versuch in den Stand, von den eigentlichen

Gesin=

sinnungen seines Verfassers, in Ansehung der Frey-
heit, zu urtheilen.

Die Hauptabsicht unsrer Untersuchung ist die, daß wir den eigentlichen Verstand von des Herrn **Pope** Grundsatze: Alles ist gut, richtig bestimmen. Ich habe mich, um hierinnen glücklich zu seyn, bemüht, in die metaphysischen Begriffe unsers Schriftstellers einzudringen. Er behauptet diesen Satz nicht allein in Absicht auf das physische System, sondern auch eben so zuverlässig in Absicht auf die ganze moralische und Geister-Welt. Ehe wir noch zu einer genauern Untersuchung dieses Lehrgebäudes fortgehen, ist zuvor nöthig, dem Leser, mit wenig Worten, des Herrn **von Leibnitz** Lehrbegriff, vom Ursprung und der Zulassung des Bösen, vor Augen zu legen.

Die Endlichkeit der geschaffnen Dinge macht selbst das metaphysische Uebel aus; und aus diesem fließen natürlicher Weise die Unvollkommenheiten in der Cörperwelt, das physische Uebel, und das moralische Böse; jene deßwegen, weil die Cörper, wegen ihrer Endlichkeit, oftmals die Erfüllung verschiedner Endzwecke, und verschiedner Regeln zugleich, nicht zulassen, und weil solchergestalt die Vollkommenheit auf einer Seite verlieren muß, was sie auf der andern gewinnt; dieses daher, weil die Geister, welche nach der Vollkommenheit streben sollten, ihrer Endlichkeit wegen, der Dunkelheit, Verwirrung, und Sinnlichkeit in ihren Begriffen unterworfen sind, weil sie ihren Willen diesen Begriffen gemäß determiniren, und dadurch die Regeln der wahren Vollkommenheit, denen sie folgen

sollten,

sollten, und denen sie auch wirklich gefolgt seyn würden, wenn sie sich dieselben deutlich genug vorgestellet hätten, zuwider handeln. Hier ist auch eine Collision, nämlich zwischen den physischen und den moralischen Gesetzen der Handlungen der Geister. Folglich ist die Collision, die unter den verschiednen Regeln der Vollkommenheit in den Geschöpfen entsteht, und aus ihrer Endlichkeit fließt, die Quelle alles Uebels, so wohl in der Cörper- als Geister-Welt.

Gott hat die beste Welt, die möglich war, gewählt und erschaffen; also lenkt er in dieser Welt alles zu der größten möglichen Vollkommenheit. Daher ist gewiß, daß, wenn in dem Weltsystem Uebel existiren, dieselben aus der Collision verschiedner besondrer Vollkommenheitsregeln entstanden sind. Weil Gott, in diesem Falle, nicht allen diesen Regeln zusammen genug thun, und die Vollkommenheit nicht, nach allen besondern Endzwecken, hat erreichen können; so hat er nothwendig eine Ausnahme, entweder selbst machen, oder doch zulassen müssen. Jedoch thut er dieses allezeit so, daß so wenig Unvollkommenheit, als möglich, und hingegen im Ganzen die größte mögliche Vollkommenheit, daraus entstehe. Also sind alle Uebel, die sich in dieser Welt zutragen, entweder nothwendige Folgen, oder Mittel, oder unumgängliche Bedingungen des größten Guten, welches möglich ist. Aus dieser Verbindung von Gutem und Uebel entsteht die größte mögliche Vollkommenheit des Weltsystems, welche andrergestalt gar nicht, in dem nämlichen Grade, hätte erhalten werden können.

Die Beschäfftigung der Vorsehung ist diese, daß sie diesen, in dem göttlichen Verstande, als den vollkommensten unter allen möglichen, vorgestellten Plan wählt, und ins Werk richtet. Wenn nun die Vorsehung das Böse zuläßt, so geschieht es darum, weil sie es nicht hätte verhindern können, ohne zugleich andre, noch wesentlichere, noch allgemeinere, noch erhabnere Regeln der Vollkommenheit hintan zu setzen, ohne noch größres Gutes unmöglich zu machen. Denn, welches wohl zu merken, es ist hier nicht allein die Frage, was für Wirkungen in dieser Welt, sondern auch, und vornehmlich, auf was Art und Weise sie hervorgebracht worden sind. Das Werk muß, in Verbindung mit der Art, zu wirken, betrachtet werden. Oder vielmehr ist die Art, zu wirken, oftmals an und für sich selbst eine sehr wesentliche Vollkommenheitsregel, die zur Vollkommenheit des Ganzen unendlich viel beyträgt. Also ist, dem Herrn **von Leibnitz** zu folge, die Art, in dieser Welt oftmals durch Wunder zu wirken, Gott unanständig; es ist Gott unanständig, bey ieder Gelegenheit die, in den Geschöpfen einmal festgesetzten, allgemeinen Gesetze der Actionen zu ändern, deren Wirkungen oft zu verhindern, und den natürlichen Lauf der wirkenden Kräfte zu stören. Alle diese Regeln gehören mit in den Plan der unendlichen Weisheit; Und zu diesen muß man sehr oft seine Zuflucht nehmen, wenn man von der Regierung der Welt Rechenschaft geben will.

Diejenigen, welche die leibnitzische Philosophie kennen, werden mir das Zeugniß geben, daß ich nicht das Geringste gesagt habe, welches mit ihren

Grund-

Grundsätzen nicht vollkommen übereinstimmte. Und nunmehr werden wir, bey der Fortsetzung unsrer Untersuchung über des Herrn **Pope** Lehrgebäude, finden, daß er überall eben dieselbigen Sätze behauptet, die der Herr **von Leibnitz** gelehrt hat. Die Aehnlichkeit, die wir in ihren Meynungen bereits über viele metaphysische Puncte gesehn haben, ist uns, zum Voraus, schon Bürge für ihre Uebereinstimmung im Uebrigen. Die letzten Verse im **ersten Briefe** könnten allein zur Gnüge beweisen, was ich sage. „Die ganze Natur, so singt unser „Dichter, ist eine Kunst, die du nicht kennst; ie„der Zufall eine Bestimmung, die du nicht siehst; „iede Dissonanz eine Harmonie, die du nicht em„pfindest; iedes besondre Uebel, ein allgemeines „Gut. Dem Stolz, der verirrten Vernunft zum „Troz, liegt die Wahrheit am Tage: Alles, was „ist, das ist gut.„ Aus dieser, und verschiednen andern Stellen sollte man sich, mit dem Herrn **von Crousaz**, fast überreden, **Pope** leugne überhaupt die Exsistenz des Uebels ganz und gar, wie auch einige ältre Philosophen gethan haben. Jedoch ist es billig, und die Regeln der Auslegungskunst erfodern es, daß man den Ausdruck des Dichters: **Alles ist gut**, nicht zu sehr nach dem Buchstaben erkläre. Er läßt ohne Zweifel einen Unterscheid zwischen Gutem und Bösem, zwischen Tugend und Laster, zu; er unterscheidet sie nicht allein durch Namen, sondern auch durch von einander verschiedne Kennzeichen. Er spricht von Tugend und von Laster, als von, einander so sehr entgegen gesetzten Dingen, wie Schwarz und Weiß. (Man

sehe im **zweyten Briefe** den 203ten Vers.) Das physische Uebel leitet er aus den Verirrungen der Natur, und das moralische Böse aus den Ausschweifungen des Willens her. (Man sehe im **vierten Briefe** den 209ten und 210ten Vers.) Also setzt er gewisse Regeln fest, die das Gute bestimmen, und von denen das Böse sich entfernt; also muß das Böse doch wesentlich von dem Guten unterschieden seyn. **Popens** System besteht eigentlich darinn: Das Uebel ist, nur in Absicht auf eine gewisse, besonders und für sich betrachtete Vollkommenheitsregel, ein Uebel. Allein, so bald man es im Verhältniß gegen das Ganze, gegen das allgemeine System, dessen Vollkommenheit zu befördern es dient, betrachtet; so bald verdient es nicht mehr, also genannt zu werden. Denn ein geringres Uebel ist, in Ansehung eines größern Guten, selbst etwas Gutes. Dieses scheinbare Uebel, bey dessen Setzung wirklich mehr Gutes, als Böses gesetzt wird, ist ein Gut, gegen welches alle die Fälle, worinnen, (nachdem man das Uebel und das Gute mit einander verglichen, und gegen einander aufgehoben hat) weniger reales Gutes übrig bleibt, wirkliche Uebel sind. Folglich, weil die Uebel, die in der vollkommensten Welt geschehen, zur größten möglichen Vollkommenheit, welche in keinem andern System möglich gewesen wäre, das Ihrige beytragen: so hören alle besondre Uebel auf, Uebel zu seyn, und werden etwas Gutes (Bona), wenn man sie im Verhältniß gegen das ganze System betrachtet. Dieses sind **Popens** eigne Worte im 51sten und 52sten Verse des **ersten Briefs.** Ich habe also

hier, wie ich glaube, eine richtige Erklärung von **Popens** berühmtem Satze gegeben; und Jeder, der den Versuch vom Menschen mit so viel Aufmerksamkeit gelesen hat, daß er dieses Buch aus dem Grunde versteht, wird mir dieses einräumen. Damit aber wegen dessen, was ich gesagt habe, gar kein Zweifel mehr übrig bleibe, so wollen wir die Sache noch genauer zergliedern. Der Hauptgrundsatz, dessen sich Herr **Pope** beständig bedient, wenn er von der Vollkommenheit der Welt handelt, ist dieser: „Die erste Ursache wirkt nicht „durch besondre, sondern durch allgemeine Gesetze.„ (Man sehe den 33sten und 34sten Vers des **vierten Briefes.**) Diese in der Natur der Dinge einmal geordneten allgemeinen Gesetze, nach denen die Actionen der Geschöpfe geschehen; diese Triebfedern, die Alles in Bewegung setzen; die die Quelle aller Begebenheiten sind; diese Gesetze, sage ich, müssen selbst zu den vornehmsten Regeln der Vollkommenheit der Welt gerechnet werden. Dieß ist eben das, was ich schon oben erinnert habe, daß, nach der leibnitzischen Philosophie, die Art, zu wirken, einen sehr beträchtlichen Theil der Vollkommenheit der Welt ausmache. Herr **Pope** lehrt eben dieses. Gott handelt nicht nach besondern Gesetzen; Das heißt: Es würde Gott unanständig seyn, die allgemeinen Gesetze, die er einmal gemacht hat, zu stören, dieselben in besondern Fällen zu bessern, ihre Wirkungen eine Zeitlang aufzuheben, zu verhindern, und zu ändern. „Sollen wir glauben, spricht Herr **Pope**, die ewige „Ursache werde, gleich einem schwachen Fürsten,

„um eines Günstlings willen, ihre eignen Gesetze „brechen?„ So erklärt er den Ursprung, und die Zulassung, so wohl der Unvollkommenheiten in der Natur, und der Uebel, die uns zustoßen, als auch des moralischen Bösen. Alle Uebel, die aus cörperlichen Ursachen entspringen, sind Folgen von denjenigen Gesetzen der Natur und der Bewegung, welche den Grund alles Guten, den Grund aller Vollkommenheiten der Cörperwelt ausmachen. Die nämlichen Ursachen, denen wir die schönen Tage im Frühlinge, die Fruchtbarkeit des Erdreichs, die gesunde gemäßigte Luft zu danken haben, sind auch diejenigen, die, aus eben den Gründen, übermäßige Hitze, angesteckte Luft, Krankheiten, Erdbeben, und schlechte Erndten hervorbringen. Wollten wir wohl verlangen, daß Gott die Gesetze der Bewegung, die Einrichtung der Natur ändern solle; so bald etwan, aus einer natürlichen Folge dieser Gesetze, und dieser Einrichtung, für uns einiges Uebel, oder unangenehme Empfindungen entstünden? Wir wollen hören, was Herr **Pope** selbst sagt: „Soll, „um des Weisen willen, der erhitzte Aetna sein „Feuer, und seine Donner zurück halten? Sollen, „einem schwachen Weisen zum Besten, der Luft „und dem Meere neue Bewegungen eingedrückt „werden? Soll ein Felsen, bereit, herab zu stürzen, „den Gesetzen der Bewegung nicht folgen, weil „du zu nah bist? Soll eine Mauer, die herab fal„len will, ihren Fall für den Kopf eines Laster„haften aufbehalten?„ (Man sehe den 121sten und die folgenden Verse des **vierten Briefes**). So ist ja des Herrn **Pope** Meynung vollkommen deutlich.

Die

Die Vollkommenheit der Welt, welche wesentlicher im allgemeinen, als besondern Besten besteht; (Siehe den 35sten und die folgenden Verse des **vierten Briefs**) Diese Vollkommenheit, sage ich, lässet nicht zu, daß Gott die Wirkungen der allgemeinen und vornehmsten Vollkommenheitsregeln deßwegen ändre, weil etwan diese Wirkungen dem Vortheile eines gewissen Individuums zuwider sind. Weise und tugendhafte Menschen können sich nicht einmal darüber beklagen, daß sie der Gefahr ausgesetzt sind, Uebel ertragen zu müssen; Die Ordnung der Welt läßt es nicht anders zu; und diese Ordnung ist eine weit wichtigere Regel, als das Beste eines einzelnen Menschen; also darf sie, diesem zu Liebe, nicht unterbrochen werden. Alles dieses ist der leibnitzischen Philosophie, nach deren Grundsätzen eine allgemeinere, erhabnere Vollkommenheitsregel, ein gemeinsameres Gut, (Bonum magis publicum) vor einer besondern Regel, vor einem nicht so allgemeinen Guten, allezeit den Vorzug behalten muß, vollkommen gemäß. (Man sehe CANZIUM de Ciuitate Dei.) Es ist nichts mehr zu untersuchen übrig, als wie sich Herr **Pope** über den Ursprung, und die Zulassung des moralischen Uebels erkläre.

Er sagt ausdrücklich, man müsse von demselben eben so urtheilen, wie von den natürlichen Dingen. (Siehe den 154sten Vers des **ersten Briefes.**) Hier ist dieses Urtheil in wenig Worten. Das moralische Böse ist nichts andres, als eine natürliche Folge von der Natur der Seele, ihren Begehrungs- und Erkenntniß-Kräften. Die Natur und

das Wesen des Menschen erfodern, daß er verwirrte Begriffe, sinnliche Begehrungen, und Leidenschaften habe; er würde weder fähig seyn, Gutes zu thun, noch überhaupt zu agiren; ja er würde nicht Mensch seyn, wenn ihm diese Eigenschaften mangelten. Gleichwohl sind diese so wesentlichen Eigenschaften, diese Fähigkeiten, welche die Natur selbst ausmachen, zugleich die Quelle der übereilten Urtheile, der Irrthümer, der verkehrten Begehrungen, der ausgearteten Leidenschaften; mit einem Wort, alles dessen, was das Laster verursacht, und folglich des Lasters selbst. Wie sollte also Gott das moralische Böse, das Böse, das aus eben der Quelle entspringt, aus welcher das Gute herfließt, verhindern? Er müßte, wenn dieses geschehen sollte, uns entweder die Fähigkeit nehmen, so wohl das Eine, als das Andre zu thun, oder alle Augenblicke die, von ihm selbst gemachten, Gesetze der geistigen Natur stören. Er möchte unter diesem thun, was er wollte, so würde doch daraus im Weltsystem eine weit größere Unvollkommenheit entstehen, als diejenige ist, welche die Verletzung der moralischen Gesetze in etlichen Subjecten nach sich zieht. Hieraus folgt, daß das moralische Uebel, welches in dieser Welt geschieht, ob es gleich eine Unvollkommenheit, in Absicht auf gewisse Regeln betrachtet, ist; dennoch, im Verhältniß gegen das Ganze, dessen Vollkommenheit es zu vermehren dient, weder eine Unvollkommenheit, noch ein Uebel ist. Und dieses, was ich hier sage, stimmt mit **Popens** Meynung so wohl überein, als mit **Leibnitzens** Philosophie. Es heißt im 145sten

und

und den folgenden Versen des ersten Briefes: „Warum sollte dann nur der Mensch vollkommen „seyn? Ist unser Glück der große Endzweck der „Natur, und sie entfernt sich selbst davon, warum „sollte der Mensch es nicht thun? Dieser Zweck „fodert eine beständige Dauer eben so wenig in der „Zeit des Regens und des Sonnenscheins, als in „den Begierden des Menschen; eben so wenig be„ständige Frühlinge, als immer gemäßigte, ruhi„ge, weise Tage. Zerreißen Pest und Erdbeben „nicht den Plan des Himmels, wie sollte es ein „Borgia oder Catilina thun?„ Es kann gar nichts deutlicher seyn. Das moralische Böse ist, im Verhältniß gegen die allgemeinen Vollkommenheitsregeln, eben das, was die natürlichen Uebel sind. Es sind Collisionen, Ausnahmen, die aus der Natur der Sachen selbst entstehen, die aber zur Vollkommenheit des Ganzen das Ihrige beytragen. Der 115te und die folgenden Verse des **ersten Briefs** enthalten einen augenscheinlichen Beweis, daß Herr **Pope** unter dem moralischen und physischen Uebel gar keinen Unterschied mache. „Sich bey dem Himmel darüber beklagen, daß „Cain den gerechten Abel getödtet, wäre eben so „billig, als darüber zu klagen, daß ein tugendhaf„ter Sohn von einem verderbten Geblüte leidet, „das ihm ein schwelgender Vater eingepflanzt hat.„ Was ist also, nach des Herrn **Pope** Meynung, das moralische Uebel? Eine Wirkung der geistigen Natur, die von ihrer Regel abweicht, die aber durch ihre Einrichtung selbst abweichet, und deren Abweichungen nichts sind, als Dissonanzen, welche

die Harmonie des Ganzen zu erheben dienen. Was sollen wir nunmehr glauben, daß unsers Schriftstellers Gedanken von der Freyheit gewesen sind? Ist es nicht augenscheinlich, daß er den menschlichen Willen einer Nothwendigkeit der Natur unterwirft? Folgen Irrthümer und Laster nicht eben so nothwendig aus der Natur der Seele, als angesteckte Luft, und Erdbeben aus der Natur der Cörper folgen? Aber, ist es nicht auch offenbar, daß unser Dichter, wenn dieses, wie ich gar nicht zweifeln kann, seine Meynung ist, in diesem Puncte mit dem Herrn **von Leibnitz** vollkommen überein stimmt? Der Letztre unterwirft den Willen einer hypothetischen Nothwendigkeit; Und was ist diese denn anders, als eine eben so unumgängliche Nothwendigkeit der Natur, wie die, welche in den Actionen der Cörper und Maschinen ist? Ich werde mich in diese Untersuchung nicht einlassen, indem schon verschiedne gelehrte Männer von dieser Materie gründlich geschrieben haben; und ich meines Theils es gern überhoben bin, das Andenken grosser Männer mit verhaßten Beschuldigungen zu belegen. So viel ist gewiß, **Pope** ist hierinnen mit **Leibnitzen** von einerley Gesinnung. Die vollkommne Aehnlichkeit ihrer Lehrbegriffe beweist es sattsam; und was des Einen Begriffe rechtfertigen oder widerlegen kann, wird auch zur Rechtfertigung oder Widerlegung der Begriffe des Andern dienen.

Laßt uns wieder zu unserm Schriftsteller kommen, und sehen, wie er das Laster, auf eine noch bestimmtere Art, aus der menschlichen Natur herleitet.

leitet. Er hat sich hierüber im **zweeten Brief** erklärt. Er sezt zwey Principia unsrer Handlungen fest, die Vernunft und die Leidenschaften. Ein Leibnitzianer würde sie die höhere, und niedrigere Begehrungskraft (Facultatem adpetitiuam superiorem et inferiorem) nennen. Die Vernunft ist uns gegeben, um über das, was uns gut, oder nicht gut ist, zu reflectiren, und hiernach unsre Handlungen zu regieren. Sie ist aber zu schwach, als daß sie uns zu wirklichen Actionen antreiben könnte. Wenn wir keine Leidenschaften hätten, so würden wir in Unthätigkeit, ja in eine völlige Schlafsucht verfallen; Da hingegen die Leidenschaften gleichsam die Seele der Seele, die Triebfedern unsrer Handlungen sind. Sie treiben, ja sie reißen uns zu demjenigen Guten fort, welches ihr Gegenstand ist. Die Leidenschaften sind zwar lärmend und unruhig, sie stören die Gemüthsruhe, und streiten oftmals wider einander; allein sie mußten nun einmal so eingerichtet seyn. Gleichwie sich die cörperliche Natur durch den Streit der Elemente erhält; eben so sind die Leidenschaften die Elemente des Lebens; das ist, der Thätigkeit der Seele. (Man sehe den 161sten und 162sten Vers des **ersten Briefs**). Die Verbindung und Vermischung der verschiednen Leidenschaften bildet den Charakter, und das Temperament des Menschen eben so, wie die Vermischung der Theile von verschiedner Natur die Consistenz der Cörper verursacht. Werden die Leidenschaften auf wahre Güter gerichtet, so leiten sie uns zur Tugend; rennen sie aber falschen und eingebildeten Gütern nach, so reißen sie uns

zum Laster hin. Daher können einerley Leidenschaften so wohl einen tugendhaften, als lasterhaften Menschen bilden; und daher ist einerley Temperament im Stande, so wohl den redlichsten Mann, als den größten Bösewicht hervor zu bringen. Das Laster gränzt mit der Tugend; Beider Gränzen verlieren sich in einander; Wo die Tugend aufhört, fängt das Laster an. So gar der Charakter iedes Menschen ins besondre ist weiter nichts, als eine Vermischung von Tugenden und Lastern. Daher geschieht es oftmals nothwendig, daß uns die Leidenschaften, indem sie, das wahre Gute zu ergreifen, streben, zum Laster führen; Denn die Vernunft, welche sie, nach ihrer Einsicht, leiten sollte, kann nicht, und soll auch nicht, Alles thun. Alle diese Schlüsse, von denen der ganze **zweete Brief** voll ist, haben keinen andern Endzweck, als zu zeigen, daß die, in der geistigen Natur einmal aufgerichteten, allgemeinen Gesetze eben dadurch, daß sie die Quelle des moralischen Guten sind, auch zugleich das moralische Uebel verursachen. Das moralische Uebel ist also bloß eine Folge von den Vollkommenheitsregeln dieser Welt; und Gott selbst könnte diese Folgen nicht aufheben, ohne zugleich die größte mögliche Vollkommenheit unmöglich zu machen.

Aus dem, was wir von des Herrn **Pope** Lehrbegriffe gesehn haben, sollte man fast schließen, er läugne die besondre Vorsehung (Prouidentiam specialem) ganz und gar, und gebe nur die allgemeine (Prouidentiam generalem) zu. Denn aus seinen Grundsätzen scheint zu fließen: weil Gott

seinen

seinen Geschöpfen einmal thätige Kräfte gegeben, und in denselben gewisse Gesetze aufgerichtet habe, so lasse er dieselben nun auch gehen, wie sie wollten, ohne sich darein zu mischen. Denn Gott handelt bloß nach allgemeinen, und gar nicht nach besondern Gesetzen. Jedoch wir müssen diesem grossen Dichter Gerechtigkeit wiederfahren lassen. Es ist zu glauben, daß er die besondre Vorsehung nicht schlechterdings läugne, dieselbe aber in der allgemeinen mit begreife, wie auch die Leibnitzianer thun. Dieß heißt so viel: Gott hat sich das besondre Beste eines ieden Individuums so sehr zum Zwecke gesetzt, als es möglich ist; er hat es aber auf immer dem allgemeinen Besten subordinirt, um die allgemeinen Regeln nicht zu verletzen. Herr **Pope** lehrt so: „Gott mache es so, daß die Erfüllung „des Einen Zwecks zugleich auch zu anderweitigen „Vortheilen diene.„ (Man sehe den 55sten und 56sten Vers des **ersten Briefs**). Das allgemeine Beste also kann das Beste eines einzelnen besondern Wesens entweder zulassen, oder gar von selbst mit sich bringen. „Unterwirf dich dem Himmel, redet Herr **Pope** den Menschen an; sey „sicher, du werdest so glücklich seyn, als du es seyn „kannst; ists nicht in dieser Sphäre, ists doch „wenigstens in einer andern.„ (Im 277sten und 278sten Verse des **ersten Briefs**). Dieß ist eben das, was die Leibnitzianer sagen: Gott gebe einem Jeden so vieles Gutes, als er nach seinen Umständen zu empfangen fähig sey. Da aber diese Herren hierüber nichts sonderlich Tröstliches vorbringen können, auch nimmermehr im Stande sind, aus

ihren Grundsätzen dasjenige herzuleiten, was Einige unter ihnen willkührlich behaupten, daß die beste Welt zugleich das größte Glück eines ieden Individuums in sich begreife; so wollen wir auch von dem Herrn **Pope** nicht verlangen, daß er uns hierüber etwas Zuverlässigers sagen, oder uns lehren solle, wie man wissen könne, ob die Vollkommenheitsregeln des Weltsystems gestatten, daß wir dieses glücklichen Zustandes, welchen er uns verspricht, theilhaftig werden können, oder nicht?

Ich hoffe, daß ich in dem Vorhergehenden den beiden erstern Puncten der Aufgabe nunmehr Genüge gethan, und so wohl den Verstand von des Herrn **Pope** Lehrbegriff, als auch dessen Uebereinstimmung mit dem System des Herrn **von Leibnitz** so vollständig gezeigt habe, als es möglich ist. Ich gehe also zum dritten fort, um die Hauptgründe anzugeben, mit welchen dieses System entweder bestätigt, oder widerlegt werden muß. Ich habe, wie mich dünkt, deutlich genug bewiesen, daß **Popens** System nichts andres ist, als der leibnitzische Optimismus. Weil nun dieses System, meiner Ueberzeugung nach, durch gute Gründe gar nicht erwiesen werden kann; und weil im Gegentheil die stärksten Beweise da sind, woraus sich darthun läßt, wie falsch und unzusammenhängend es sey, so werde ich das Uebrige dieser Abhandlung zu Ausmachung dieser Sache anwenden. Ich werde aber bloß die Hauptgründe anführen; Denn, diese Materie, und alle mit derselben verknüpfte Streitfragen, aus dem Grunde abzuhandeln, würde

allein

allein so viel seyn, daß man ein großes Buch davon schreiben könnte.

Es wird vor allen Dingen nöthig seyn, eine richtige Definition von der Vollkommenheit, und denen davon abhangenden Begriffen zu geben. Die Vollkommenheit ist die Summe der Realität, die sich an einem Dinge befindet. Ich will mich nicht daran kehren, was Andre für eine Definition von der Vollkommenheit gegeben haben, sondern mich bloß bemühen, die meinige zu rechtfertigen; oder sie wird sich vielmehr selbst rechtfertigen, wenn ich sie nur etwas weiter erklärt habe. Jede Vollkommenheit ist eine Realität; iede Realität ist auch, in so fern sie eine Realität ist, eine Vollkommenheit. Dieses räumt Jedermann ein. Ich habe aber gesagt, die Vollkommenheit sey die Summe der Realität. Es versteht sich, wenn wir von einer Summe reden, daß wir gleichartige Größen (Quantitates homogeneas) voraus setzen. Die abstracten Zahlen sind gleichartig (Numeri homogenei). Denn alle ihre Einheiten stellen uns den Begriff der Einheit überhaupt vor. Die unaufgelößten oder applicirten Zahlen (Numeri concreti, seu adplicati) können anders niemals zusammen eine Summe ausmachen, als in so fern ihre Einheiten von einerley Gattung sind. Eben so ist es mit der Summe der Realität. Zu einer Vollkommenheit gehören allezeit gleichartige Realitäten (Realitates homogeneae). Man legt der Realität überhaupt den Namen der Vollkommenheit bey. Dieß geschieht aber deßwegen, weil alle die Theile, welche mit einander diese Vollkommenheit ausmachen, in

dem

dem allgemeinen Begriffe der Realität überein kommen; gleichwie die Einheiten, aus welchen eine abstracte Zahl besteht, in dem Begriffe der Einheit überhaupt zusammen kommen. Was die determinirtern Vollkommenheiten anbetrifft, wie, zum Exempel, alle diejenigen sind, die wir in dieser Welt antreffen, so liegt eben so deutlich am Tage, daß das Wesen derselben in der Verknüpfung gleichartiger Realitäten bestehe. Denn alles das, wodurch man die Größe einer Vollkommenheit bestimmt, läßt sich auf diese zwey Puncte bringen. Entweder es ist der Grad, in welchem ein Ding einen gewissen vorgesetzten Zweck erfüllt; oder es ist die Anzahl und Mannichfaltigkeit der Zwecke, die ein Ding zu erfüllen fähig ist. Bey dem erstern Falle liegt die Summe der gleichartigen Realitäten vor Augen; bey dem andern giebt es eigentlich zwo Arten von Summen: **erstlich**, die Summe der verschiednen Zwecke, welche ein Ding zu erfüllen fähig ist; **zweytens**, die Summe derer, zur Erhaltung eines ieden Zwecks ins besondre, verknüpften Realitäten. Also sind überall gleichartige Einheiten (Vnitates homogeneae). Man sieht leicht ein, daß eine iede Vollkommenheit einen gewissen Punct voraus setzt, in welchem ihre Realitäten zusammen kommen müssen. Dieser Zweck, diese Wirkungen, welche durch die Einrichtung eines Dinges wirklich oder möglich werden, machen die Grund-Idee einer ieden Vollkommenheit aus. Wir wollen dieses einen Zweck nennen. Denn man kann die Absicht oder den Effect, auf welchen eine Vollkommenheit abzielt, als einen Zweck betrachten,

ten, den sich ein vernünftiges Wesen vorgesetzt hat. Und dieß ist nicht etwan eine Erdichtung; Denn es ist wirklich mit allen endlichen Vollkommenheiten so beschaffen, als welche allezeit ihre Determination von der Absicht eines vernünftigen Wesens erhalten. Ferner heißt auch ieder Zweck, auf den die Vollkommenheit gerichtet wird, eine Vollkommenheitsregel. Wenn die Einrichtung einer Vollkommenheit die Erfüllung einer gewissen Regel, vorzüglich vor der Erfüllung der übrigen, erfodert, so heißt diese Regel die Hauptvollkommenheitsregel (Regula perfectionis principalis), oder der Hauptzweck (Finis primarius). Es ist offenbar, daß es verschiedne Hauptvollkommenheitsregeln geben könne, wenn verschiedne Regeln, welche allen übrigen vorzuziehen sind, unter einander gleichen Werth haben. Die übrigen Regeln, oder Zwecke, werden Nebenzwecke (Fines secundarii) genannt. Zum Exempel, für einen Studenten, der sich der Gottesgelehrsamkeit widmet, ist es eine Hauptvollkommenheitsregel, den Vorlesungen der Gottesgelehrten beyzuwohnen; allein, die Mathematik zu studiren, ist für ihn ein Nebenzweck. Es ist Eine Regel der andern subordinirt, in wie fern sie ein Mittel ist zur Erfüllung einer andern, die höher ist. Wenn die Eine Vollkommenheitsregel wichtiger ist, als die andre, so muß sie es in einem gewissen Grade seyn; dergestalt, daß man sagen kann, um wie viel sie wichtiger ist, als die andre. Es giebt also unter der Wichtigkeit der verschiednen Regeln eine gewisse Proportion. Diejenige Größe, welche bestimmt, um wie viel eine Regel, vermöge der innern

Beschaf-

Beschaffenheit einer Vollkommenheit, und nach der Absicht eines vernünftigen Wesens, mehr oder weniger wichtig ist, als eine andre; eine solche Größe, sage ich, kann man den Grad, oder die Größe der Vorzüglichkeit, der Schätzbarkeit, und der Wichtigkeit der Vollkommenheitsregeln nennen. Es ist offenbar, daß in allen zusammen gesetzten Vollkommenheiten iede von denen Regeln, welche zusammen dieselbe ausmachen, durch die Natur der Dinge selbst, und durch die Absicht eines vernünftigen Wesens, ihre gewisse Größe von Schätzbarkeit, ihren gewissen Grad der Wichtigkeit habe.

Ein Hauptpunct der Theorie von der Vollkommenheit ist die Collision. Das Wort Collision bezeichnet den Fall, da die Regeln der Vollkommenheit einander dergestalt widerstreiten, daß die Erfüllung Einer derselben in einem besondern Falle unmöglich wird. In diesem Falle muß man eine Ausnahme machen, und einen Defect geschehen lassen. Auf was für Art und Weise aber wird ein vernünftiges und weises Wesen diese Ausnahme machen? Es wird sie auf eine solche Art machen, daß der Defect so klein, als möglich, sey, und so viel Vollkommenheit, als möglich ist, erhalten werde; Denn andrergestalt würde das vernünftige Wesen, von dem wir voraus setzen, daß es diese Vollkommenheit nach gewissen vorgesetzten Zwecken begehre, wider seine eignen Absichten, das ist, wider seinen eignen Willen handeln. Also wird es, wofern alle Umstände gleich sind (caeteris paribus), die Hauptregel der Nebenregel vorziehen, und den Defect vielmehr in Ansehung der Nebenregel,

als

als der Hauptregel, zulassen; Dieß heißt: es wird eine Ausnahme von der Nebenregel machen. Wir wollen uns noch einmal unsern, der Gottesgelehrsamkeit beflißnen, Studenten vorstellen. Ein Professor der Gottesgelehrsamkeit liest über einen wesentlichen Theil der Theologie in eben der Stunde, da ein Professor der Mathematik seine Vorlesungen über die Algebra hält. Er ist ungewiß, ob Einer von diesen beiden Professoren in Zukunft eben dieselben Collegien noch einmal lesen werde; und kein andrer Lehrer liest so gut, daß seine Lectionen mit dieser Beiden ihren zu vergleichen wären. Der Student möchte gern beide Collegia hören; iedoch dieses ist unmöglich; Eins von beiden muß er hintan setzen. Was wird er also thun, wenn er klug ist? Unstreitig wird er die theologischen Vorlesungen, als die zu seiner Hauptabsicht gehören, vorziehen. Jedoch muß man die Hauptregel nicht allemal der Nebenregel vorziehen. Es können vielerley Fälle vorkommen, da man die Ausnahme von der Hauptregel zu machen, und die Erhaltung der Nebenregel der Erhaltung jener vorzuziehen, genöthigt ist. Dieß geschieht alsdann, wann der Defect, der entstehen würde, wenn man die Ausnahme von der Nebenregel machte, in Vergleichung mit diesem Nebenzweck, allzu groß wäre: Dahingegen der Defect, der erfolgen würde, wenn man die Ausnahme von der Hauptregel gemacht hätte, noch zugelassen werden könnte, ohne daß für den Hauptzweck ein allzu großer Schade hieraus entsprānge. Wir wollen die Hauptregel, oder den Hauptzweck A, und den Nebenzweck a nennen. A

und a bezeichnen also eine gewisse Quantität von Vollkommenheit, die man, zu erlangen, sich vorgesetzt hat. Wir wollen annehmen, der Grad vom Vorzug, den die Absicht eines vernünftigen Wesens dem Zwecke A vor dem Zwecke a giebt, verhalte sich, wie 3 : 1; dieß heißt: Die Schätzbarkeit oder Wichtigkeit des Zwecks A verhält sich gegen die Schätzbarkeit und Wichtigkeit des Zwecks a, wie 3 : 1. Mit dem Buchstaben B wollen wir den Defect andeuten, der in Ansehung des Hauptzwecks entstehen würde, wenn man die Ausnahme von dieser Regel machen wollte; und der Buchstabe b soll den Defect bedeuten, der in Ansehung des Nebenzwecks entstehen würde, wenn die Ausnahme von dieser Regel gemacht werden sollte. B und b bedeuten also die Quantität von Vollkommenheit, welche man verliert, wenn man eine Ausnahme von Einer dieser beiden Regeln macht. Wir wollen annehmen, es sey B : A, = 1 : 12; dieß ist so viel: Derjenige Theil der Erfüllung des Zwecks A, der durch die Ausnahme unmöglich geworden, verhalte sich gegen den ganzen Zweck, wie 1 : 12. Wir wollen ferner annehmen, es sey in eben dem Falle b : a = 2 : 3. Nach der Schätzung des angenommenen vernünftigen Wesens ist a = $\frac{1}{3}$ A, folglich ist $\frac{1}{12}$ A, = $\frac{1}{4}$ a. Demnach ist der Defect B = $\frac{1}{12}$ A = $\frac{1}{4}$ a. Der Defect b aber ist = $\frac{2}{3}$ a = $\frac{2}{9}$ A. Folglich verhält sich die, durch Zulassung des Defects b, verloren gehende Vollkommenheit, gegen die, welche durch Zulassung des Defects B verloren geht, = $\frac{2}{9}$: $\frac{1}{12}$ = $\frac{2}{3}$: $\frac{1}{4}$. Also ist klar, daß in diesem Falle so wohl, als in

unzäh-

unzählichen ähnlichen Fällen, das vernünftige Wesen von der Vollkommenheit, die es zu erlangen strebt, weit mehr verlieren würde, wenn es der Hauptregel den Vorzug gäbe, als wenn es solche dem Nebenzwecke nachsetzte. Es ist auch klar, daß man in allen Fällen, durch die gegebne Quantität der Schätzbarkeit eines ieden Zwecks, und die gleichfalls gegebne Quantität der Ausnahme, welche von ieder Regel gemacht werden müßte, mathematisch determiniren könnte, von welcher Regel in iedem besondern Falle die Ausnahme zu machen sey, wenn man die größte mögliche Vollkommenheit erhalten will. Jedoch wir wollen dieß bey Seite setzen, und nur die Anwendung von dem Vorhergehenden auf das schon zweymal vorgelegte Exempel machen. Ein Professor der Gottesgelehrsamkeit, und ein Professor der Mathematik halten ihre Vorlesungen zu einerley Stunde. Allein, ob schon der Student gewiß ist, daß er niemals wieder Gelegenheit haben werde, in diesem Theile der Theologie eines so vollständigen Unterrichts zu genießen; so kann er doch, dessen unerachtet, durch seinen Fleiß den Verlust, den er durch Hintansetzung dieser Vorlesungen leidet, einiger maaßen wieder einbringen; da er hingegen, wenn er die algebraischen Vorlesungen des Andern verabsäumt, in Zukunft niemals wieder Gelegenheit haben wird, es in dieser Wissenschaft zu einer auch nur mäßigen Stärke zu bringen. Er faßt also den Entschluß, die Vorlesungen des Gottesgelehrten hintan zu setzen, und in dem gegenwärtigen Falle das Studium der Algebra jenen vorzuziehen, unerachtet dieses für ihn nur ein

Nebenzweck ist; Und er handelt hierinnen dem Plane der Vollkommenheiten, die er sich zu erwerben vorgesetzt hat, sehr gemäß, weil er doch den größten Theil derselben, welcher zu erhalten möglich war, wirklich erhält. So muß es verstanden werden, wenn man sagt: Im Collisionsfalle müsse die Ausnahme auf eine solche Art gemacht werden, daß man die größte mögliche Vollkommenheit erhalte. Wie soll man es aber machen, um die größte Vollkommenheit zu erhalten? Hier ist nicht genug, daß man sagt: Die Hauptregel müsse der Nebenabsicht vorgezogen werden; denn dieses ist in gar vielen Fällen falsch, wie ich eben bewiesen habe. Allein dieß ist noch nicht Alles. Es giebt Fälle, in welchen es gleichgültig ist, von welcher Regel man die Ausnahme mache, es sey von der Hauptregel, oder Nebenregel. Diesen Punct muß ich sorgfältig ins Licht setzen; indem er näher zu meinem Vorhaben gehört, wie man im Folgenden sehen wird. Wir wollen also wieder, wie oben geschehn, die Hauptregel A, und die Nebenregel a, nennen. Der Defect, welcher entstehen würde, wenn man die Ausnahme von der Regel A machen wollte, heiße B; und der Defect, der in Ansehung der Regel a, wenn von dieser die Ausnahme gemacht würde, entstehen müßte, sey mit b bezeichnet. Wir wollen annehmen, die Quantität des Vorzugs, den A vor a hat, verhalte sich, = 3 : 1. Wir wollen ferner setzen, der Defect B würde sich gegen die Regel A, wie 1 : 9; der Defect b aber gegen die Regel a verhalten, wie 1 : 3. In diesem Falle, sage ich, ist es vollkommen gleichgültig, ob man die

Aus-

Ausnahme von dieser, oder ob man sie von jener Regel mache. Denn, wird sie von der Regel A gemacht, so verliert zwar das vernünftige Wesen nicht mehr, als $\frac{1}{9}$ von der vorgesetzten Vollkommenheit; aber dieses $\frac{1}{9}$ gilt gerade so viel, als $\frac{1}{3}$ der Vollkommenheit, welche es durch die Regel a erlangen will. Macht es die Ausnahme von der Regel a, so verliert es hier $\frac{1}{3}$ der Vollkommenheit; allein dieses $\frac{1}{3}$ ist nicht wichtiger, als $\frac{1}{9}$ von der Regel A. Folglich sind Gewinnst und Verlust auf beiden Seiten völlig gleich; und folglich ist es vollkommen gleichgeltend, ob die Ausnahme von dieser, oder ob sie von jener Regel gemacht wird. Ich habe das, was in unzählichen andern Fällen statt finden kann, mit einem angenommnen besondren Fall erläutert. Man kann es durch diesen allgemeinen Satz ausdrücken: Wann ein vernünftiges Wesen, bey Entstehung einer Collision verschiedner Vollkommenheitsregeln, von Einer derselben eine Ausnahme machen soll; und wann dasselbe, es mag nun diese Ausnahme machen, von welcher Regel es will, gerade die nämliche Quantität von Vollkommenheit, wie fern solche nach seiner Absicht ermessen wird, gewinnt oder verliert; Alsdann ist der Fall da, in welchem es vollkommen gleichgültig ist, ob es die Ausnahme von der Einen, oder von der andern Regel macht. Dieses kann geschehen, wann, zum Exempel, die Collision unter zwo Regeln von gleicher Schätzbarkeit, und der Verlust auch auf beiden Seiten gleich groß ist. Imgleichen, wann die Ausnahme von Einer Regel allein gemacht, oder unter verschiedne Regeln vertheilt werden kann, der-

 gestalt,

gestalt, daß iede derselben Etwas verliert, und, alles wohl berechnet, die durch dieses leztre Mittel wirklich erhaltne Vollkommenheit gerade eben so viel beträgt, als diejenige, welche durch das erstre würde erhalten werden. Es ist hiermit eben so, wie man, wenn man die Proportion des Preises verschiedner Metalle, des Goldes, Silbers, Kupfers, Zinnes, Bleyes, weis, auf viel verschiedne Arten, und indem man die Quantität ieder Sorte von Metall immer verändert, dennoch einerley Quantität am Werthe geben kann; oder als wie, wenn ich drey Haufen Geld vor mir liegen habe, ich allezeit eben dieselbe Summe habe, wenn ich gleich von dem Einen Haufen etwas nehme, und es zum andern lege; welches, wie man leicht sieht, unzähliche male verändert werden kann. Eben so, sage ich, ist es mit der Collision der Vollkommenheitsregeln, wofern sich nur der Grad ihrer Wichtigkeit bestimmen läßt. Denn, wie wir gesehn haben, so ist eine gewisse Quantität von Vollkommenheit, die unter Einer Regel begriffen wird, einer gewissen Quantität von Vollkommenheit, die unter einer andren Regel begriffen ist, gleichgeltend; also kann die Vollkommenheit auf verschiednen Seiten abnehmen und zunehmen, und dennoch immer einerley Summe der ganzen Vollkommenheit bleiben.

Ich habe mir nicht deßwegen Mühe gegeben, die Theorie von der Collision der Vollkommenheitsregeln zum Theil zu entwickeln, um den Leser mit leeren Subtilitäten aufzuhalten; sondern ich bin hierdurch auf eine Wahrheit gekommen, die für das, was ich im Folgenden über das System vom

Opti-

Optimismus sagen werde, von großem Nutzen seyn wird. Die gedachte Wahrheit ist diese: Ein vernünftiges Wesen, das in seinen Werken nach der Vollkommenheit strebt, kann in der Ausführung seiner Zwecke, und der Regeln, die es sich vorgesetzt hat, verschiedne, seinen Absichten in gleichem Grade gemäße, Arten zu agiren finden, die folglich von einer gleichen Vollkommenheit sind, und unter welchen es für dieses Wesen gleichgültig ist, ob es die Eine, oder die andre Art wählt *).

*) Herr Formey sagt bey dieser Abhandlung von der Vollkommenheit und Collision: „Der Verfasser „habe hier nichts vorgebracht, was man nicht auch „an andern Orten finde.„ Wir wollen es dem Urtheile des Lesers überlassen, ob dieser Ausspruch gegründet sey. Herr Formey hätte wohl gethan, wenn er die Oerter angezeigt hätte, wo man eben dieses findet. In Herrn Formeys Abhandlung von der Vollkommenheit (in seinem Philosophe Chrétien) steht es gewiß nicht. Und überhaupt, wenn man den Werth eines Schriftstellers bloß nach den neuen Wahrheiten bestimmen soll, die er an den Tag gebracht; So wird Herr Formey gewiß am meisten dabey verlieren; denn er wird selbst nicht behaupten, daß in seinen vielen Schriften wirklich etwas neues befindlich sey. Eben so überläßt man es auch dem Ausspruche des verständigen Lesers, ob dasjenige, was der Herr Verfasser dieser Preisschrift von dem göttlichen, nothwendigen und zufälligen Wollen, von dem Verhältnisse der endlichen Vollkommenheiten, so wohl im Stande ihrer bloßen Möglichkeit, als ihrer Wirklichkeit, gegen die Vollkommenheiten Gottes, und besonders seines Willens, u. s. w. vorgetragen hat, nichts als Alltagswahrheiten seyn, und schon von vielen andern eben so wohl aus einander gesetzt worden?

Das Lehrgebäude vom Optimismus gründet sich auf folgende Sätze. 1) Unter allen möglichen Welten giebt es Eine, welche die vollkommenste von allen ist. Denn, gäbe es mehrere gleich vollkommne Welten, so wäre kein Grund vorhanden, welcher den göttlichen Willen determinirt haben sollte, die gegenwärtig wirkliche Welt vorzüglich, vor allen andern möglichen Welten, zu erwählen. 2) Die gegenwärtig wirkliche Welt ist diejenige, welche Gott, als die vollkommenste unter allen möglichen, gewählt hat; Und wegen der unumschränkten Vollkommenheit seines Willens hat er eine andre, weniger vollkommne, gar nicht wählen können. Man kann dieses mit einem noch allgemeinern Grundsatz ausdrücken: Der Wille Gottes wird in seinen Handlungen allezeit durch die größte mögliche Vollkommenheit, die sich sein Verstand vorstellt, determinirt; Folglich kann er weder etwas andres wählen, noch etwas andres thun, als was im Reiche der Möglichkeiten das vollkommenste ist. Dieser Satz schließt noch einen andern in sich, den jeder Leibnitzianer, als die Grundsäule seines Systems, schlechterdings behaupten muß; nämlich, daß es unter allen, Gott möglichen, Actionen, und Arten zu agiren, allezeit eine einzige gebe, welche, mit den übrigen verglichen, die vollkommenste sey. Dieser Satz ist allzu wichtig, als daß man ihn einräumen könnte, wenn man nicht unwidersprechliche Beweise für denselben hat. Jedoch man fodre nur diese Beweise von seinen Vertheidigern, so wird man sehen, daß sie gar keinen andern vorzubringen wissen, als das berüchtigte Principium vom determini-

minirenden Grunde, welches nicht gestattet, daß irgend eine Action des göttlichen Willens geschehen könne, ohne daß der Wille vom Verstande vielmehr zu dieser, als zu irgend einer andern möglichen Handlung, determinirt sey, welches ohne die Vorstellung der größten Vollkommenheit nicht geschehen kann. Allein, ist wohl dieser Grundsatz iemals so erwiesen worden, daß man sich darauf verlassen könnte? Wem ist wohl unbekannt, wie viel schon ehemals darwider ist eingewendet worden, und was noch heut zu Tage, mehr als iemals, darwider eingewendet wird? Wir wollen also diesen eben so sehr schwankenden, als blendenden Grundsatz, dessen Untersuchung uns nur allzu weit abführen würde, fahren lassen, um die Lehre von der einzigen größten Vollkommenheit an und für sich zu betrachten. Ich sage, diese Lehre stößt wider die gemeinsten Begriffe des menschlichen Verstandes an. So viel ist unstreitig, Alles, was wir Vollkommenheit nennen, ist es bloß im Verhältniß gegen gewisse Zwecke. Durch die Erkenntniß dieser Zwecke, nach welchen das, was das Ding ausmacht, strebt, erlangen wir den Begriff der Vollkommenheit; ein Ding ist vollkommen, in wie fern es **das** ist, was es seyn soll. Ein Thier ist in seiner Art so vollkommen, als ein Mensch in seiner Art. Es würde abgeschmackt seyn, wenn man fragen wollte, ob ein Ochse vollkommner sey, als eine Gans? Die Ursache hiervon ist klar; weil wesentlich verschiedne Zwecke Vollkommenheiten von verschiedener Art, oder wesentlich unterschiedene Vollkommenheiten hervorbringen. Ungleichartige Voll-

kommenheiten (Perfectiones heterogeneae) aber lassen sich weder mit einander in Vergleichung setzen, noch durch einander messen; eben so, wie unter zwo ungleichartigen Größen (Quantitatibus heterogeneis) kein Verhältniß statt hat. Wer würde wohl fragen, ob eine Fläche größer sey, als eine Linie? So können auch die Vollkommenheiten, die sich in den verschiednen Objecten der göttlichen Macht befinden, ungleichartig, oder von unter einander wesentlich verschiednen Geschlechtern seyn. In diesem Fall ist es nicht möglich, daß Eine Vollkommenheit größer wäre, als die andre *). Jedoch dieses

*) Herr Formey fällt ein schreckliches Urtheil über die vorhergehende Stelle. Wir wollen ihn selbst hören. „Alle diese Schlüsse, spricht er am angeführten Orte, sind nicht richtig. Wenn man auch „einräumen wollte, daß es Vollkommenheiten gebe, die man an sich nicht mit einander vergleichen „könne; so bleibt es doch allezeit möglich, ja so gar „nothwendig, eine mit der andern gegen den Zweck, „den sich ein vernünftiges Wesen beym Gebrauche „derselben vorsetzt, relativisch zu vergleichen. Zum „Exempel: Ich weis nicht, ob das Pferd vollkommner ist, als der Esel, oder der Hirsch. Allein, „so bald es darauf ankömmt, daß ich mich will „tragen, oder fahren lassen, so gebe ich dem Pferde „den Vorzug, weil es sich besser dazu schickt; gleichwie ich hingegen zum Ackerbau den Ochsen lieber habe. Das höchste Wesen, welches Alles, „was vollkommen ist, es sey, worinnen es wolle, „mit uneingeschränkter Unterscheidungskraft kennt, „weis auch zugleich, wozu iedes dieser vollkommnen Dinge am brauchbarsten ist, und bestimmt „ihm auch folglich den Platz, den es einnehmen „soll.

dieses ist noch nicht Alles. Wenn wir gewisse Zwecke setzen, so kann es verschiedne, gleich gute, Mittel geben, zu denselben zu gelangen. Im Collisionsfalle der Vollkommenheitsregeln kann es, wie ich bereits oben gezeigt habe, gleichgültig seyn, auf welche Art unter verschiedenen möglichen, die Ausnahmen

„soll. Auge und Ohr sind zweyerley vollkommne „Gliedmaaßen; allein es würde nicht gleichgültig „seyn, ob das Auge an der Stelle des Ohrs, und „das Ohr an der Stelle des Auges wäre.„ Herr Formey muß ohne Zweifel, als Er diese Anmerkung geschrieben, was er gelesen, so gleich vergessen, oder es nicht verstanden haben. Denn über das, was er einwendet, wird gar nicht gestritten. Das Pferd ist deßwegen, weil es zu dem Zwecke, zu welchem es da ist, nämlich zum Reiten und Fahren; und der Ochse, weil er zum Ackerbau geschickter ist, vollkommen; Beide also sind es in ihrer Art. Und es ist eine Wahrheit, die gar keiner Demonstration bedarf, die der Herr Secretär Reinhard auch gar nicht zu läugnen verlangt, daß ein Ochse nicht füglich eine Extrapost ziehen kann. Ist er aber deßwegen in seiner Art weniger vollkommen, weil er nicht zu einem Zwecke gebraucht werden kann, zu dem das Pferd geschaffen ist? Oder hat vielmehr Herr Formey mit Fleiß seine Leser durch ein Sophisma, das die Logik Fallaciam compositionis nennt, zu blenden, und hierdurch den Werth dieser Abhandlung herunter zu setzen gesucht? Jedoch Er irrt sich; und wird unstreitig bey denjenigen, die sich durch Seine Recension nicht abschrekken lassen, die Schrift selbst zu lesen, wenn sie dieselbe auch nur mit einem kleinen Grade zweckmäßiger Aufmerksamkeit durchgehen, Seine Absicht nicht erreichen. Denn ieder Unparteyische wird leicht sehen, daß Seine Einwendungen gar nicht die Sache

nahmen gemacht werden. Es können unzähliche Umstände da seyn, die auf den vorgesetzten Zweck nicht den geringsten nothwendigen Einfluß haben, die aber die zufällige Vollkommenheit der Dinge auf tausend verschiedne Arten, bloß nach dem Belieben eines vernünftigen Wesens, determiniren können. Die Erfahrung bestätigt, was ich hier sage. Zum Exempel: Es will Jemand an einem angenehmen Orte ein Lusthaus aufbauen; Wer hat Ursache, zu zweifeln, daß es nicht verschiedne Erfindungen, verschiedne Risse geben könne, die alle gleich gut wären, diesen Aufenthalt reizend und prächtig zu machen? Jeder von diesen Planen wird seine eignen Schönheiten haben, die den andern fehlen. Und zieht man gar die besondern Zierrathen, die Ordnung der Theile, unzähliche zufällige

Umstän-

che des Herrn Reinhard treffen, und also noch weniger etwas wider dieselbe beweisen können. Herr Formey scheinet dasjenige im Sinne zu haben, was Herr Reinhard selbst in seiner Schrift ausdrücklich behauptet hat: „Daß nämlich Vollkommenheiten von verschiedener Art öfters in Absicht auf einen höhern Zweck mit einander verglichen werden könnten.„ Allein es ist ja nicht nothwendig allemal so, und weil man in der Subordination der Zwecke doch nicht in infinitum fortgehen kann, sondern bey solchen stehen bleiben muß, die keinen höhern mehr über sich haben: So können ja dergleichen Zwecke gar wohl Perfectiones heterogeneas ausmachen, die sich gar nicht mit einander vergleichen lassen. Und Gottes Verstand selbst kann unter solchen Vollkommenheiten keinen Grund des Vorzuges der Einen vor den Andern einsehen, wenn der Natur nach keiner vorhanden ist.

Umstände in Betrachtung; ist es dann nicht vollkommen deutlich, daß es deren eine unendliche Anzahl geben könne, die im Verhältniß gegen den Hauptzweck gleichgültig sind, und unter denen die Wahl ganz willkührlich ist? Man fodre von tausend geschickten Baumeistern einen Riß zu diesem Gebäude, in welchem auch die geringsten Kleinigkeiten mit begriffen seyn sollen; so wird uns Jeder derselben einen Riß von seiner Erfindung mittheilen, und ieder von diesen Rissen wird doch von allen übrigen noch sehr unterschieden seyn. Diese Risse können zu dem vorgesetzten Zwecke alle sehr gut seyn; ieder wird seine besondren Schönheiten haben; und dagegen werden auch iedem gewisse Vortheile mangeln, die die andern haben; welche Eigenschaft allen endlichen Vollkommenheiten wesentlich ist. Es können also unter diesen Rissen verschiedne gleich vollkommne seyn, von denen doch keiner an und für sich den übrigen vorzuziehen ist. Natur, Kunst und Wissenschaften bieten uns überall Beweise von der Gleichgültigkeit verschiedner Mittel dar, zu einerley Zwecke zu gelangen. Und ie allgemeiner das in einem Zwecke begriffne Object ist, desto mehr giebt es auch gleich geschickte Arten, ihn zu erhalten. In der Algebra kann man eine geometrische Aufgabe in verschiedne undeterminirte Gleichungen auflösen, welche geometrische Oerter enthalten, und diese Aequationes locales auf vielerley Arten verbinden, um einerley Aufgabe zu construiren. Alle diese Arten sind, den vorgesetzten Zweck zu verfolgen, gleich gut, welcher darinnen besteht, daß man mit geraden Linien die unbekannten Größen, deren

Innhalt (Valorem) man sucht, ausdrücke. Was würde man also wohl sagen, wenn ein Metaphysikus kommen, und uns diese Schlüsse vorschwatzen wollte: Unter allen den Arten, eine geometrische Aufgabe durch die Construction der Aequationum indeterminatarum aufzulösen, muß es nothwendig Eine geben, welche vollkommner ist, als alle andre? Denn außerdem würde ein Geist, der sie alle vollkommen verstünde, niemals im Stande seyn, unter denselben Eine zu wählen, um dieselbe zu seiner Operation zu brauchen. Und dieß ist doch eben die Art, zu schließen, deren man sich bedient, das einzige Beste in den Actionen Gottes zu erweisen. Man könnte hierbey dasjenige anwenden, was in des Cicero tusculanischen Unterredungen, bey Gelegenheit der Meynung des Plato, vorkömmt, welcher behauptete, Gott habe der Welt eine runde Figur, als die vollkommenste unter allen, gegeben. Der Epikuräer spottet über diese Meynung: Mir, für meine Person, spricht er, scheint die viereckige, oder kegelförmige Figur vollkommner zu seyn, als die sphärische. Wer will mir das Gegentheil erweisen? Doch vielleicht haben unsre Philosophen das Geheimniß gefunden, dergleichen Dinge zu beweisen; und vielleicht werden sie in kurzem fähig seyn, uns mit demonstrativen Beweisen zu überzeugen, welche unter zwo Tapezereyen, davon die Eine auf rothem Grunde blaue Figuren, die Andre auf blauem Grunde rothe Figuren hat, an und für sich vollkommner ist, als die andre.

Jedoch vielleicht ist unter den möglichen Welten, die sich Gott in seinem Verstande vorgestellt hat,

Eine,

Eine, welche unter allen die vollkommenste ist? Laßt uns diese Meynung ein wenig unnmständlicher untersuchen. Was versteht man denn durch die vollkommenste Welt unter allen möglichen? Was macht man sich von dieser höchsten Vollkommenheit für einen Begriff? Versteht man etwan dadurch die Realität überhaupt? Wenn dieses ist, so will man damit so viel sagen: Diese Welt enthalte mehr Realitäten, als iede andre. Man würde also die Realität überhaupt, als die vornehmste Regel der Vollkommenheit der Welt annehmen. Allein die Realität überhaupt ist nur ein abstracter Begriff, der nicht existiren kann; es wäre denn, daß sie in mehr determinirten Vollkommenheiten existirte. Demnach müssen wir auf gewisse Zwecke zurück kommen, welche man, als die Grundsäule aller Vollkommenheit, voraus setzen muß. Und wie will man behaupten können, daß Eine Welt mehr Realität überhaupt enthalten könne, als eine iede andre? Jede Welt ist eine System von endlichen Wesen; ein solches System bringt es nothwendiger Weise so mit sich, daß ein Theil desselben durch das andere eingeschränkt werde, und iede endliche Vollkommenheit die Abwesenheit gewisser Realitäten in sich schließe. Es giebt, wie die Leibnitzianer selbst zugestehen, eine unendliche Anzahl möglicher Welten, von denen Jede ein System endlicher Vollkommenheiten ist. Warum sollte also eine einzige Welt mehr Realitäten in sich enthalten, als eine iede andre? In einer andern Welt giebt es Realitäten, welche in dieser nicht statt finden können; warum könnten also die in zwo verschiednen Welten enthalt-

haltnen Summen von Realitäten nicht gleich groß seyn? Es können ja wohl zwo Summen einander gleich seyn, wenn schon die Theile, die sie ausmachen, sehr verschieden sind. Es können auch zwo Reihen (Series) einander gleich seyn, ob schon die besondern Theile einer Jeden in einer ganz verschiednen Progreßion fortgehen. Mit einem Worte, man würde eben so viel Recht haben, zu sagen, eine Welt enthalte alle mögliche Realitäten (welches dem Begriffe der Endlichkeit widerstreitet,) als zu sagen: sie enthalte mehr Realitäten, als iede andre mögliche Welt *). Es bleibt also den Vertheidigern

*) Herr Formey urtheilet hiervon folgender gestalt: „Es würde leicht seyn, große Fehler der Richtigkeit „in diesen Schlüssen zu bemerken; denn sie haben sämmtlich nur mit Realitäten in abstracto „zu thun, von denen man freylich die Gleichgültigkeit, so wohl an und für sich selbst, als in Ansehung der daraus entstehenden Summen, behaupten kann; an statt daß, wenn von wirklich existirenden Dingen, von Individuis, deren Modificationen wirklich bestimmt sind, die Rede ist, die „Resultate ihrer Verknüpfungen nicht mehr dieselben seyn können, und allezeit eine Combination ist, „deren Resultat vortheilhafter ist, als alle andere. „Daher sieht sich auch unser Philosoph genöthigt, „zu der Libertate indifferentiae et aequilibrii „in Gott, seine Zuflucht zu nehmen, und er macht „keine Schwierigkeit, zu behaupten, daß es lediglich „von dieser Freyheit dependiret, den Grad der Vollkommenheit, der in einer Welt nach ihren Zwekken statt haben soll, u. s. w. zu determiniren; dergestalt, daß unter den unendlichen möglichen Welten keine ist, welche wegen ihrer Vollkommenheit, „und in Absicht derselben auf die Vollkommenheit „des

gern des Optimismus nichts mehr übrig, als daß sie ihre Zuflucht zu den Zwecken nehmen, die die Vollkommenheit der Welt ausmachen, und sagen: 1) Dieses System von Zwecken und Mitteln, welches die beste Welt ausmacht, enthält die Zwecke, welche der göttlichen Vollkommenheit am anständigsten sind; 2) Diese Zwecke werden durch die vollkommensten Mittel erfüllt; 3) Werden sie in dem höchsten möglichen Grade erfüllt. Hierauf antwor-

„des göttlichen Willens, allen andern möglichen „Welten vorzuziehen sey. Man kann nicht leug„nen, daß dieses eine Abkürzung aller Streitig„keiten sey; aber man muß zugleich hinzufügen, daß „es das Grab aller Vernunftschlüsse ist.„ Wir haben mit Fleiß diese ganze Stelle, welche sich so sinnreich endiget, hergesetzt, obgleich Verschiednes aus dieser Preisschrift darinnen angeführet ist, das erst im Folgenden vorkommen wird: Damit wir hierbey auch zugleich unsre Anmerkungen beschliessen können. Ich will also nur kürzlich Folgendes sagen: 1) Ist es offenbar falsch, daß der Herr Verfasser nur bloß von Realitäten in Abstracto gehandelt habe. Seine Schrift weiset augenscheinlich, daß er so schließet: Entweder soll die höchste mögliche Vollkommenheit einer Welt nur bloß in der Summe der Realität, oder aber in gewissen determinirten Zwecken bestehen. Ist das Erste, so ist die Gleichgültigkeit verschiedner möglichen Summen offenbar, welches Herr Formey selbst zugiebt, weil alsdann die Realitäten nur in Abstracto betrachtet werden. Was aber das Letztere betrifft, so hat Herr Reinhard gleich im Folgenden davon ganz ausführlich gehandelt; indem er zeiget, daß sich weder gewisse determinirte Zwecke, noch gewisse determinirte Mittel, noch ein gewisser determinirter

antworte ich: 1) Wenn die Zwecke allgemein, und undeterminirt sind, so finden bey ihnen allezeit vielerley verschiedentliche Arten statt, sie zu determiniren; Dieß heißt: so können verschiedne Systemata, verschiedne individuale Welten, in Absicht auf das Verhältniß gegen den allgemeinen Zweck, gleich gut seyn. Sind aber die Zwecke nach allen Umständen

Grad denken lasse, worinnen die höchste mögliche Vollkommenheit bestehen sollte. Man muß also billig erstaunen, wie Herr Formey aus einer so verstümmelten Anführung dem Herrn Verfasser einen Vorwurf machen könne, da eben das, was Herr Formey zu vermissen vorgiebt, in der Schrift weitläuftig zu lesen ist; Und man möchte hier mit Recht ausrufen: Fidem vestram, Quirites! 2) Da Herr Formey die Theorie des Herrn Verfassers von der göttlichen Freyheit, und ihrer willkührlichen Bestimmung in Ansehung der Existenz der endlichen Vollkommenheiten, nur bloß, mit Bezeigung seiner Abneigung, berühret hat, ohne derselben die geringsten Gründe entgegen zu setzen; so findet sich zwar auch hier nichts zu beantworten, es fällt aber auch die Unbilligkeit des zu Ende angebrachten Machtspruchs desto mehr in die Augen. Hätte doch Herr Formey die Schlüsse des Herrn Verfassers nur einiger maaßen zu untersuchen beliebt, damit man hätte sehen können, was Er denn daran auszusetzen, oder was für wundergroße Dinge Er dagegen einzuwenden hat; Er hat sich aber bey der bequemen Methode besser befunden. Wir hoffen indessen auch, daß eine solche Art zu disputiren bey einem billigen Leser keinen Eingang finden, noch denselben abhalten werde, die Gründe des Verfassers aufrichtig zu prüfen, und, wenn er sie richtig befindet, denselben Beyfall zu geben.

ständen schon determinirt, so ist unbegreiflich, wie ein gewisses, auf alle Art und Weise, determinirtes System von Zwecken der göttlichen Vollkommenheit anständiger seyn könne, als alle andre mögliche Systemata? Worinnen sollte dieser Vorzug wohl bestehen? Etwan darinnen, daß Ein System von gewissen Zwecken die Existenz einer größern Anzahl von Realitäten in sich begreife, als iedes andres System? Allein dieß ist eben dasjenige, was ich nicht einräumen kann; nämlich, daß ein einziges System mehr Realitäten in sich begreifen könne, als ein iedes andres mögliches. Verschiedne Zwekke setzen auch verschiedne Realitäten; Können denn also ganz und gar verschiedne Einheiten nicht gleiche Zahlen ausmachen? Kommt es aber hier nicht auf die Anzahl der Realitäten an, so sage man mir doch, was für eine Ursache es machen sollte, daß Ein Zweck der göttlichen Vollkommenheit anständiger wäre, als alle übrigen? 2) Was die vollkommensten Mittel anbetrifft, so fällt diese vorgegebne Eigenschaft der besten Welt von sich selbst weg, so bald die vorhergehende umgestoßen ist. Jedoch, wenn ich auch meinen Gegnern die höchste Vollkommenheit der Zwecke für dieß mal zugeben wollte, würde wohl alsdann daraus folgen, daß Eine Welt allein unter allen die beste wäre? Nichts weniger, als dieses. Denn es könnten verschiedne, gleich gute, Mittel da seyn, zu einerley Zwecke zu gelangen. Die Art und Weise, die Zwecke auszuführen, könnte nach unzählichen Umständen und Determinationen verändert werden, ohne daß der vorgesetzte Zweck darunter leiden würde. Es könnten Collisionen

von Vollkommenheitsregeln vorkommen; und in diesem Falle könnte es auch verschiedne mögliche Arten geben, die Ausnahmen dergestalt zu machen, daß die Summe der ganzen Vollkommenheit allemal gleich bliebe. Jedes System, in welchem die Absichten Gottes auf eine besondre und determinirte Art erfüllt würden, würde eine andre Welt ausmachen; Demnach könnte es, wenn wir auch noch immer einerley Zwecke voraus setzen wollten, verschiedne gleich vollkommne Welten geben. 3) Was den höchsten möglichen Grad von Vollkommenheit anbetrifft, der Eine Welt zur besten unter allen möglichen machen soll, so kann der Unterschied von Graden der Vollkommenheit nur in solchen Welten statt finden, in welchen die Zwecke, ich meyne die letzten und höchsten, eben dieselben wären. Denn wären die Zwecke wesentlich verschieden, so könnten die Grade der Vollkommenheit in keine Vergleichung gebracht werden, weil unter zwo ungleichartigen Größen kein Verhältniß ist. Jedoch, wenn wir auch die Identität der Zwecke annehmen wollen, so frage ich doch noch, ob dieser vorgegebne höchste Grad von Vollkommenheit möglich sey? Er ist es nicht; denn dieser Grad, der eben deßwegen, weil er ein Grad ist, eine gewisse determinirte, und zugleich die größte mögliche Größe, haben soll, führt einen Widerspruch bey sich. Jede Größe, sie sey so groß, als sie wolle, kann, so bald sie determinirt, und folglich endlich ist, noch vergrößert werden; welches aus den ersten Begriffen der Vernunft erhellt. Jedoch, wenn wir auch voritzo zugeben wollten, daß Ein Grad von Vollkommen-

heit

heit unter allen möglichen der größte sey; so würde es doch nur der Grad einer, auf eine gewisse Weise, determinirten Vollkommenheit seyn. Wenn es aber noch andre Arten giebt, zu eben den Zwecken zu gelangen, könnte dann der Grad von Vollkommenheit in der Einen demjenigen Grade, der sich in der andern findet, nicht gleich, oder doch wenigstens gleichgeltend, seyn? Es bietet sich uns hier eine Anmerkung dar, die wir nicht übergehen wollen. Außer demjenigen, was zur Erfüllung derer Zwecke, durch welche Gott die Vollkommenheit einer Welt determinirt hat, schlechterdings nothwendig ist, giebt es noch unzähliche zufällige Vollkommenheiten, die in dem Weltsystem statt finden können. Welch ein weites Feld von Möglichkeiten! Welch eine unendliche Anzahl möglicher Veråndrungen! Gott kann, nach seinem freyen Willen, seinem Werke so viel solche zufällige Vollkommenheiten geben, als ihm beliebt. Seine Freyheit hat hierinnen keine Schranken; denn sie erstreckt sich so weit, als die Möglichkeit selbst. Diese zufälligen Vollkommenheiten könnten weg bleiben, ohne daß der, nach den Endzwecken Gottes betrachteten, Vollkommenheit der Welt etwas abgienge. Bey diesen letztern muß man stehen bleiben; und der Umfang, den wir ihnen geben, mag so groß seyn, als er will, so werden sie doch niemals die Möglichkeit unzähliger zufälliger Determinationen aufheben. Wer zweifelt, zum Exempel, daß Gott der Oberfläche unsrer Erdkugel hätte eine ganz andre Gestalt geben können? daß er uns noch andre Gliedmaaßen hätte geben können, als die wir wirklich haben?

ben? daß er auf unsre Erde eine größre Anzahl Einwohner hätte setzen können, wie sie denn deren noch weit mehrere ernähren könnte? daß er das menschliche Geschlecht tausend Jahre älter hätte machen können, u. s. w.?

Mich dünkt, ich habe nunmehr deutlich genug erwiesen, daß es sich nach den Begriffen, die wir von der Vollkommenheit haben, nicht denken lasse, daß eine einzige Welt in allen Absichten die vollkommenste unter allen möglichen seyn könne; und dieses könnte genug seyn, das Lehrgebäude vom Optimismus, welches, ohne dieses voraus zu setzen, nicht bestehen kann, über den Haufen zu stoßen. Allein ich kann auch, ohne diese Beweisgründe voraus zu setzen, noch außerdem darthun, daß in der Vollkommenheit Gottes gar kein Grund da sey, warum Ein System, oder Eine Welt, allen andern möglichen Systemen oder Welten vorgezogen werden müsse. Die Vertheidiger des Optimismus berufen sich gemeiniglich auf die Vollkommenheit des göttlichen Willens; und sie könnten vielleicht nicht wenig geneigt seyn, Alles das, was ich in Ansehung einer gleich großen Vollkommenheit in verschiednen möglichen Welten gesagt habe, für Erdichtungen anzusehen. Wir wollen demnach untersuchen, ob aus der göttlichen Vollkommenheit etwas Vortheilhaftes für ihr System folge?

Sind wir von der unendlichen Vollkommenheit Gottes überzeugt, so müssen wir auch einräumen, daß Gott sich selbst genug sey, daß er keines endlichen Dinges bedürfe, daß seine Vollkommenheit auf keine Weise die Existenz irgend eines endlichen

Dinges erfordre, und daß diese Existenz auf keine Weise etwas zur Erfüllung einiger Vollkommenheit, die in Gott ist, beytragen könne. Wäre in der unendlichen Vollkommenheit Gottes ein Grund vorhanden, weßwegen die endlichen Dinge vielmehr zur Existenz gebracht werden, als in dem Zustande der bloßen Möglichkeit bleiben müßten, so würde die Vollkommenheit Gottes von der Existenz der endlichen Wesen nicht mehr unabhängig seyn. So lange diese Wesen nicht existirten, so lange würde die, in der Vollkommenheit Gottes liegende, Ursache, warum sie existiren sollten, der Erfüllung, die sie erfordert, ermangeln; Nun aber ist iede Nichterfüllung eines Zwecks, nach welchem ein Ding strebt, eine Unvollkommenheit; Demnach würde Gott, ohne die Existenz der endlichen Wesen, nicht alle die Vollkommenheit besitzen, nach welcher die göttliche Natur strebte. Da nun dieses der unumschränkten Vollkommenheit Gottes schnurstracks entgegen ist, so muß nothwendiger Weise die Existenz der endlichen Wesen durch die göttlichen Vollkommenheiten weiter nichts, als möglich seyn, ohne daß eine Ursache vorhanden sey, warum sie vielmehr existiren, als nicht existiren, müßten. Die göttliche Vollkommenheit findet alle ihre Erfüllung in sich selbst; es ist keine Vollkommenheit in Gott, die ihr Object außerhalb Ihm hätte. Ganz anders ist es hingegen mit der Vollkommenheit der erschaffnen Geister, als deren Vollkommenheit ohne die reale Existenz derjenigen Dinge, deren sie bedarf, nicht bestehen kann. Sie haben nur einen eingeschränkten Grad von Vollkommen-

menheit; sie können nicht alles Gute in sich selbst finden. Zur Vollkommenheit solcher erschaffnen Geister gehört der Genuß der äußerlichen Objecte. Gott aber ist, vermöge des Bewußtseyns der unendlichen Vollkommenheiten, die in Ihm sind, ohne Einschränkung glückselig; und eben hierinnen besteht eigentlich das Vorrecht der unendlichen Vollkommenheit. Ich wünschte sehr, daß man diese Theorie recht überlegen möchte; Sie gründet sich zwar auf sehr bekannte Grundsätze, allein man hat bisher die aus denselben herfließenden Folgen noch nicht sattsam entwickelt. Es scheinen so gar Schwierigkeiten vorhanden zu seyn, die man derselben entgegen setzen könnte. Man könnte vielleicht die Güte Gottes, als eine Instanz, darwider anführen. Die Güte Gottes, kann man sagen, ist die Neigung, seinen Geschöpfen wohlzuthun. Dieses kann aber nicht geschehen, wofern diese Wesen nicht existiren; folglich erfordert die wesentliche Güte Gottes die Existenz ihrer Objecte. Allein man irrt sich, wenn man auf diese Art schließen will. Die Güte Gottes findet ihre Erfüllung in sich selbst; ihr Object ist von Ewigkeit zu Ewigkeit dem göttlichen Verstande gegenwärtig. Sie begreift die Möglichkeit in sich, existirenden Wesen wohlzuthun; allein dazu, daß ihr wirklich Genüge geschehe, ist die Existenz eines Objects außer Gott ganz und gar nicht nothwendig. Sie erfordert nicht die Existenz geschaffner Wesen, um ihnen Gutes thun zu können; allein sie ist geneigt, diesen Wesen, wenn sie existiren, dergleichen wirklich zu erweisen.

So viel ist also gewiß: 1) Daß die Existenz endlicher Wesen, vermöge aller göttlichen Eigenschaften, bloß möglich ist; 2) Daß es Gott, nach allen seinen Vollkommenheiten betrachtet, gleichgültig ist, ob diese Wesen existiren, oder nicht. Hieraus folgt dieser Schluß: Wenn es Gott gleichgültig ist, ob diese Geschöpfe existiren, oder nicht; so muß es ihm auch gleichgültig seyn, welche von diesen Wesen, ob diese, oder jene, die Existenz erhalten. Dieß heißt so viel, daß in der göttlichen Vollkommenheit der Grund von der Existenz gewisser Objecte eben so wenig liege, als der Grund von der Existenz andrer. Denn wenn das Daseyn oder Nichtdaseyn **aller** Wesen, in Absicht auf die göttlichen Vollkommenheiten, gleichgültig sind; so muß man eben dieses auch von iedem Wesen ins besondre einräumen; und also findet hier nicht statt, daß gewisse Wesen vor allen andren möglichen ein Vorrecht haben könnten. So sind wir dann zu den beiden Eigenschaften, die wir dem freyen Willen Gottes, in Absicht auf die Erschaffung einer Welt, zuschreiben, gekommen; ich meyne die Freyheit, nach seinem Gefallen etwas zu thun, oder zu unterlassen, (Libertatem contradictionis); und die Freyheit, sich unter entgegen gesetzten Dingen, zu diesem oder zu jenem, willkührlich zu determiniren (Libertatem contrarietatis). Gott hat, durch einen bloß willkührlichen Effect seines unumschränkt freyen Willens, endlichen Wesen die Existenz gegeben. Auf eben diese Weise hängt es einzig und allein von dieser uneingeschränkten Freyheit ab, ob er diesen oder jenen Wesen, dieser oder jener Quan-

Quantität von endlichen Realitäten, diesem oder jenem System von, auf gewisse Weise verknüpften, Wesen, dieser oder jener endlichen Vollkommenheit, die Existenz geben, oder nicht geben will. Die Vollkommenheit der Welt setzt gewisse determinirte Zwecke voraus; folglich hängt es einzig und allein von der uneingeschränkten Freyheit Gottes ab, diejenigen Zwecke, welche die wesentliche Vollkommenheit der Welt ausmachen sollen, zu bestimmen, und die Qualität und Quantität der Vollkommenheiten, die in derselben statt finden sollen, zu determiniren. Es ist hier nicht die Frage, was für Vollkommenheit in einem Weltsystem statt finden könnte, sondern was für Vollkommenheit Gott in demselben haben wollen. Die Welt ist vollkommen, wann sie das ist, was sie, nach den Absichten Gottes, seyn soll. Es kömmt also einzig und allein auf die Freyheit Gottes an, denjenigen Grad von Vollkommenheit, den eine Welt in Absicht auf seine Zwecke haben soll, fest zu setzen; und solche Mittel, als ihm beliebig sind, zu bestimmen, u. s. w. Demnach ist unter der unzähligen Menge möglicher Welten keine, die, vermöge ihrer Vollkommenheit, und deren Verhältniß gegen die Vollkommenheit des göttlichen Willens verglichen, allen andern möglichen Welten vorzuziehen wäre.

Man wird mir vielleicht einwenden, ich gründete mich hier auf Begriffe von der Freyheit, welche der größte Theil der neuern Weltweisen verwerfe. Man wird sagen, diese Freyheit, diese willkührliche Wahl unter gleichgültigen Dingen, sey eine Chimäre, die die Welt lange genug hintergangen, und von

der

der zu gutem Glück endlich der Herr **von Leibnitz** die Philosophie gereinigt habe. Allein diese Herren werden so gütig seyn, und mir erlauben, ihnen gleichfalls zu sagen, daß ich hier weiter nichts thue, als daß ich die natürlichsten Begriffe entwickle, welche die Grundsäule Alles dessen sind, was das menschliche Geschlecht, in Ansehung der Sittenlehre, iemals als richtig und gut erkannt und angenommen hat. Diese Begriffe können zwar in einem Lehrgebäude eine Zeitlang verdunkelt und verändert werden; allein so weit wird es sich niemals bringen lassen, daß man sie dem Verstande der Menschen gar entreißen könnte; Diese werden allemal den Begriffen folgen, die die Natur sie lehrt, als ein weit sichrer Führer, denn die Meynungen der Philosophen sind. Ich mag mich hier nicht in das Labyrinth von der Nothwendigkeit und Freyheit einlassen, das unter den Metaphysikern einen ewigen Anlaß zu Streitigkeiten geben wird; und ich würde in der That die ganze Metaphysik durchgehen müssen, wenn ich diese Materie gründlich abhandeln wollte. Die Leibnitzianer dringen uns für die Freyheit ihre hypothetische Nothwendigkeit auf, die in den Vorstellungen des Verstandes gegründet seyn soll; und, dieses Verfahren zu rechtfertigen, wissen sie weiter nichts vorzubringen, als ihr Principium vom determinirenden Grunde. Ich habe gar nicht nöthig, dasjenige erst zu wiederholen, was man in Ansehung dieses Grundsatzes so viel mal gesagt hat; und ich könnte auch wirklich zu dem, was bereits gesagt worden, nichts Neues hinzu setzen. Nur dieses will ich sagen, daß man unrecht thut, wenn

wenn man sich auf ein Principium, als im höchsten Grade zuverlässig, und als auf einen von den ersten Grundsätzen der menschlichen Vernunft, beruft; wider welches, in dem Verstande, den ihm die Leibnitzianer geben, genommen, die bindigsten Gegenbeweise geführt worden sind. Genug, daß nichts einander so sehr entgegen gesetzt ist, als die Begriffe von der Freyheit und von der Nothwendigkeit; die letztre sey nun absolut, oder hypothetisch. Wie lange wollen wir uns denn noch durch Worte blenden lassen, die keinen Verstand haben? Wie kann man dasjenige frey nennen, was durch eine Kette von Ursachen, die bis zum ersten Augenblicke der Existenz der Welt zurück geht, hervorgebracht wird? Wie kann man eine Handlung Gottes frey nennen, die durch seine Vollkommenheit, das ist, durch sein Wesen, das nothwendigste unter allen möglichen Dingen, determinirt wird? Es giebt entweder gar keine Freyheit, oder es muß alle Nothwendigkeit, hypothetische so wohl, als absolute, von derselben getrennt seyn. Denn diese beiden Arten von Nothwendigkeit unterscheiden sich nicht etwan so, daß die Eine weniger groß wäre, als die Andre; Nein, bloß darinnen gehen sie von einander ab, daß die Eine mittelbar, und die Andre unmittelbar ist. Eine aber ist den Begriffen, die wir von der Freyheit haben, so sehr zuwider, als die Andre. Liegt in den göttlichen Vollkommenheiten der determinirende Grund zu den Volitionen Gottes, so fällt die Freyheit gänzlich weg; alle seine Handlungen sind so nothwendig, als die mathematischen Wahrheiten; es giebt nichts Zu-

fälliges

fälliges mehr; Alles, was nicht wirklich ist, oder einmal wirklich seyn wird, ist unmöglich. Und so schließen auch wirklich diejenigen Philosophen, die sich von den leibnitzianischen Begriffen haben einnehmen lassen, und dennoch auf den Grund der Sachen gehen, und nicht bey bloßen Worten stehen bleiben.

Allein, welch ein Gedanke ist es, die Freyheit Gottes zu läugnen! Die Freyheit ist unstreitig eine Vollkommenheit, die wir Gott zuschreiben, und nur alle Unvollkommenheit davon absondern müssen. Wie? wird man einwenden; die Freyheit, welche wir bey den Menschen antreffen, ist vielmehr eine Unvollkommenheit; sie ist ein tödtliches Geschenk; sie ist die Fähigkeit, Böses zu thun. Könnte denn Gott wohl Böses thun? Nein! Dieß ist gar nicht meine Meynung. Wenn wir Gott die Freyheit beylegen, so müssen wir alle Unvollkommenheiten von derselben ausschließen. Gott kann nicht Böses thun; er kann weder wider seine eigne Vollkommenheit, noch wider die einmal fest gesetzte wesentliche Vollkommenheit der Dinge handeln. Jedoch kann er vielleicht etwas, das weniger Vollkommenheit hat, dem, was vollkommner ist, vorziehen? Diese Frage ist bloß deßwegen schwer, weil sie zweydeutig ist. Es giebt keine endliche Vollkommenheit, die aus einem, in der Vollkommenheit des göttlichen Willens, liegenden Grunde vielmehr exsistiren, als nicht exsistiren müßte. Die Vollkommenheit, die die Dinge haben sollen, hängt bloß von den Zwecken ab, die sich Gott willkühr-

lich vorgesetzt hat. Also dependiren alle Vollkommenheiten, die endliche Wesen haben sollen, bloß von dem freyen Willen Gottes. Ehe und bevor wir also voraus gesetzt haben, daß Gott sich gewisse Zwecke vorgesetzt habe, ist es unmöglich, den Gedanken zu bilden, daß er Ein Ding dem Andern, wegen dessen Vollkommenheit, vorziehen könne. So bald man aber gewisse schon bestimmte Zwecke voraus setzt, alsdann hat dasjenige, was den Absichten Gottes mehr gemäß ist, vor dem, was ihnen weniger gemäß ist, einen Vorzug. Von der bloß möglichen Vollkommenheit aber ist hier die Frage nicht. Was bedeutet denn also der Satz: Gott kann das, was weniger vollkommen ist, dem, was mehr Vollkommenheit hat, nicht vorziehen? Mehr nicht, als so viel: Gott kann das, was seinen Zwecken zuwider, oder weniger gemäß ist, dem, was zur Erfüllung dieser Zwecke nach seiner Absicht dient, nicht vorziehen. Hieraus ergiebt sich, daß sich die Freyheit Gottes nicht auf alle Dinge erstreckt. Er hat nicht die Freyheit, seiner eignen Vollkommenheit, oder der wesentlichen Vollkommenheit der Dinge zuwider zu handeln. Die Freyheit erstreckt sich bloß auf das, was gleichgültig ist; sie kann nur in solchen Fällen ausgeübt werden, wo verschiedne, gleich mögliche, Arten, zu agiren, statt finden. Demnach erstreckt sich die göttliche Freyheit auf weiter nichts, als die willkührliche Bestimmung der Zwecke, die Wahl unter verschiednen, zu diesen Zwecken gleich geschickten, Mitteln, die Wahl unter verschiednen möglichen, und der göttlichen Weisheit anständigen, Systemen, die willkührliche Determi-

termination der zufälligen Vollkommenheiten, der gleichgeltenden Umstände, die willkührliche Eintheilung des Grads von Vollkommenheit, den iedes Individuum haben soll, u. d. m. Das Object der göttlichen Freyheit ist bloß das Gute überhaupt; die Ausübung derselben besteht bloß in der Determination dessen, was auf mehr, als eine Art, geschehen kann. Dieß ist der eigentliche und wahre Begriff von der Freyheit; und ich hoffe, er werde einen großen Theil von den Zweifeln auflösen, die man sich in dieser Materie gemeiniglich schmiedet.

Es ist weiter nichts mehr übrig, als daß wir die Beweise untersuchen, mit denen die Vertheidiger der besten Welt ihre Meynung unterstützen; Doch kann ich dieses mit Wenigem thun, indem ich den größten Theil von dem, was ich ihnen entgegen zu setzen habe, bereits beygebracht. Alle ihre Demonstrationen laufen auf Folgendes hinaus. Gottes Wille ist ohne Einschränkung vollkommen; also will er Alles, was gut, Alles, was vollkommen ist; also will er, im Vergleichungsfall, nothwendig das, was das vollkommenste ist; und folglich wird er zur Schöpfung die vollkommenste Welt wählen. Hierauf antworte ich: 1) Es ist noch von Niemanden erwiesen worden, daß eine Welt möglich sey, die vollkommner wäre, als iede andre mögliche. Man kann vielmehr die stärksten Gründe anführen, diese Möglichkeit zu läugnen; ich meyne, die Natur eines Systems endlicher Wesen, und die Natur der Vollkommenheit. 2) Es ist hier nicht so wohl die Rede von der Frage: Ob Eine Welt mehr

Realität enthalten könne, als eine Andre? als vielmehr von der: Ob Gott eine Welt, wegen einer möglichen Vollkommenheit, sie sey, welche sie wolle, den andern möglichen Welten vorziehen müsse? Ich glaube, mit Recht auf die leztre Frage Nein! antworten zu können. Denn Gott ist es gleichgültig, ob es mehr oder weniger wirklich existirende endliche Realitäten, oder ob es ganz und gar keine giebt. Wenn die mögliche Vollkommenheit einer Welt kein Grund ist, warum sie die wirkliche Existenz von Gott erhalten müßte; so kann sie eben so wenig ein Grund seyn, warum diese Welt allen andren möglichen vorgezogen werden sollte. Die mögliche Vollkommenheit thut hier nichts zur Sache; bloß diejenige müssen wir in Betrachtung ziehen, die eine Welt nach den Absichten Gottes haben soll. Gott bestimmt so wohl seine Haupt- als Neben-Zwecke selbst, und freywillig; Er verbindet sie in ein wohl geordnetes System mit einander, obgleich diese Ordnung in vielen Absichten völlig willkührlich ist. Nach diesen Zwecken muß die Vollkommenheit einer Welt gemessen werden. Weit gefehlt also, daß die mögliche Vollkommenheit einer Welt eine Ursache seyn sollte, die den göttlichen Willen determinirte, ihr die Existenz zu geben; so ist vielmehr die Vollkommenheit einer wirklich existirenden Welt bloß etwas, das erst aus den Zwecken, die Gott freywillig festgesetzt hat, entsteht.

Ich habe des freyen Willens Gottes so viel mal gedacht, daß ich mich, um den Einwürfen, zu denen die Verwirrung der Begriffe Anlaß geben könnte,

zuvor

zuvor zu kommen, für verbunden achte, den Unterschied, den ich unter dem freyen Willen, und demjenigen Willen annehme, der in Gott wegen seiner unendlichen Vollkommenheit nothwendig ist, genauer zu bestimmen. Der nothwendige Wille Gottes ist derjenige, der durch seine unumschränkte Vollkommenheit determinirt wird; dieser ist von Ewigkeit zu Ewigkeit in Ihm unveränderlich; er ist so nothwendig, als das Wesen der Gottheit selbst. Vermöge dieses Willens will Gott nothwendig Alles, was gut und vollkommen ist; folglich auch die endliche Vollkommenheit. Was bedeutet aber der Ausdruck: Gott will die endliche Vollkommenheit? Nicht so viel, daß er die wirkliche Exsistenz derselben wolle; Nein! er heißt nur so viel: Gott liebet iede Realität, iede Vollkommenheit; er findet ein Wohlgefallen daran; sein Wille ist den Regeln der Vollkommenheit unveränderlich zugethan, das Object derselben sey, welches es wolle; er wird auch in seinen freyen Handlungen, und in Absicht auf die erschaffnen Wesen, wenn es dergleichen giebt, nach denselben handeln. Dieser Wille erfordert also noch nicht die wirkliche Exsistenz der Objecte; ihre Exsistenz in den Begriffen des göttlichen Verstandes, verknüpft mit der göttlichen Allmacht, ist ihm genug; er bedarf keiner äußerlichen Erfüllung, sondern wird durch das, was in Gott selbst ist, völlig erfüllt und befriedigt. Man findet hiervon eine kleine Aehnlichkeit an den Menschen, obgleich übrigens in diesem Stücke ein wesentlicher und unermeßlicher Unterschied zwischen Gott, und iedem endlichen Geiste ist. Wir können gewisse Vollkom-

menheiten aus einer natürlichen Neigung, aus Geschmack, aus Gewohnheit zu eben der Zeit lieben, da wir die Existenz derselben ganz und gar nicht verlangen. Wenigstens sieht man deutlich, daß die natürliche Neigung zu diesen Objecten, die in unsrer Seele beständig da ist, sich von dem Verlangen nach der Existenz Eines von diesen Objecten, als von etwas, das mehr ist, unterscheidet. Ich liebe die Musik; diese Neigung dauret beständig fort; allein deßwegen wünsche ich mir nicht, alle Augenblicke Musik anzuhören; Denn hierzu gehört noch ein besondres, neues Wollen. Ich sehe wohl ein, daß in diesem Puncte zwischen Gott und geschaffnen Geistern keine Vergleichung statt findet; ich bediene mich aber solcher Exempel bloß in der Absicht, um den Lesern die Realität meiner Unterscheidung einiger maaßen sinnlich zu machen. Die natürlichen Neigungen der erschaffnen Geister bedürfen, zu ihrer Befriedigung, der Existenz ihrer Objecte außer der Idee; In Gott hingegen ist die Idee der Objecte der wirklichen Existenz derselben, in Absicht auf die Befriedigung seiner wesentlichen Liebe zur Vollkommenheit, gänzlich gleichgeltend; Und dieses ist ein Vorrecht der Gottheit, davon man sonst nirgend ein Exempel antrifft. Der Gottheit sind alle endliche Wesen von Ewigkeit zu Ewigkeit gegenwärtig, und zwar so lebhaft, so vollkommen gegenwärtig, als wenn sie wirklich existirten. Wie sollte es also möglich seyn, daß Gott der wirklichen Existenz dieser Objecte bedürfte, um derselben genießen zu können? Sollte ich mich kurz erklären, so würde ich sagen: Der nothwendige Wille Gottes

verlangt alle endliche Vollkommenheiten; iedoch verlangt er sie nur als möglich. Die Existenz der endlichen Wesen selbst ist eine Vollkommenheit; folglich ist sie auch ein Object des nothwendigen Willens Gottes; allein sie ist es nur in so fern, als sie eine mögliche Realität ist. Dieß heißt nicht, wie ich bereits erwiesen habe, der Wille sey determinirt, sie in der That hervor zu bringen. Die wirkliche Existenz der endlichen Wesen ist Gott, nach allen seinen Vollkommenheiten betrachtet, eine bloß gleichgültige Sache; folglich kann Gott durch seine Vollkommenheiten nicht dazu determinirt seyn.

Laßt uns nunmehr **den freyen Willen** in Betrachtung ziehen. Er ists, welcher beschließt, den endlichen Realitäten die Existenz zu geben. Der Verstand Gottes stellt ihm eine unendliche Zahl von Systemen, von möglichen Welten vor, welche alle Objecte seines nothwendigen Willens sind. Es kömmt auf den freyen Willen an, das System zu wählen, welches die Existenz erhalten soll. Er wird aus denselben Eins wählen, das der Vollkommenheit Gottes anständig ist; dieß heißt, das die Macht, die Weisheit, die Liebe zur Vollkommenheit, und die Gütigkeit Gottes an den Tag leget. Denn Gott will, vermöge seiner wesentlichen Liebe zur Vollkommenheit, auch die Vollkommenheit in seinen freyen Handlungen. Denn wie könnte derjenige, der die Vollkommenheit unverändert liebt, dieselbe in seinen eignen Handlungen hintan setzen? Jedoch dieses verhindert nicht, daß nicht der freye Wille mit einer vollkommnen Contingenz seine

Wahl treffen könnte, indem er durch die göttliche Vollkommenheit nicht dazu determinirt wird. Denn Gott ist es gleichgültig, ob diese oder jene endliche Wesen, und wie viele derselben, die Existenz bekommen, wenn sich nur dabey nichts findet, was den göttlichen Vollkommenheiten zuwider ist. Dergleichen wäre, zum Exempel, wenn Gott ohne Absicht handelte; wenn er ein Mittel wählte, das seinem Zwecke zuwider wäre; wenn in einer Welt, die er erschaffte, keine vernünftigen und freyen Geister wären. Denn in diesem letztern Falle würde er sodann in der That ohne Absicht handeln, u. s. w. Demnach wählt der freye Wille ein System von Vollkommenheiten unter einer unendlichen Anzahl solcher möglichen Systemen. Dieses System ist ein System von determinirten Zwecken und Mitteln. Also kömmt es dem freyen Willen zu, sich gewisse Zwecke vorzusetzen, die Mittel zu wählen, und den Grad der Vollkommenheiten, die existiren sollen, zu determiniren. Er strebt in Allem, seinen Absichten gemäß, nach der Vollkommenheit; er wird von der Liebe zur Vollkommenheit, und der unendlichen Weisheit regiert. Allein diese nothwendigen Eigenschaften Gottes determiniren den freyen Willen nicht ganz und gar; sie lassen ihm noch die gleiche Möglichkeit übrig, auf viele, verschiedne Arten zu agiren. Auf diese Art agirt der freye Wille. Er setzt sich die Existenz eines Systems von Vollkommenheiten vor, welches, ob es gleich willkührlich gewählt wird, dennoch nichts in sich enthält, was der unendlichen Vollkommenheit Gottes entgegen wäre. Er setzt sich Zwecke vor,

die Gott anständig sind, ob er sich gleich eben so wohl hätte andre vorsetzen können. Er wählt die Mittel, die seinen vorgesetzten Zwecken vollkommen gemäß sind, unerachtet er andre hätte wählen können; er ordnet Alles nach einer unendlichen Weisheit an, unerachtet er es auf viele andre Arten hätte anordnen können; er theilt, den Regeln einer unendlichen Güte und Gerechtigkeit gemäß, Güter aus, unerachtet er diese Austheilung auf tausend andre Arten hätte verändern können, ohne diese Regeln zu verletzen; er bestimmt den Grad von Realität eines ieden Individuums, imgleichen die Quantität, die Anzahl, die Dauer, und unzähliche andre zufällige Umstände; doch richtet er Alles so ein, daß man daraus einen unendlich mächtigen, unendlich gütigen, und unendlich weisen Urheber, und Liebhaber der Vollkommenheit erkennen kann. Ich fodre die Vertheidiger der besten Welt auf, daß sie einen gegründeten Schluß in Ansehung der göttlichen Regierung vorbringen sollen, der nicht aus diesen Grundsätzen folgte; da hingegen alle die Schlüsse, die eigentlich aus dem Lehrgebäude vom Optimismus gezogen werden, schwankend und unbrauchbar sind.

Nachdem ich die Gründe der Vertheidiger des Optimismus geprüft, **das auf die uneingeschränkte Freyheit Gottes gegründete System** erwiesen, und hiermit dem letztern Puncte der Aufgabe Genüge gethan habe; so könnte ich es hierbey bewenden lassen. Doch wird man mir erlauben, diese Abhandlung mit einer genauen Vergleichung dieser beiden Lehrgebäude zu beschließen.

Damit der Unterschied desto deutlicher in die Augen fallen möge, so will ich die entgegen gesetzten Sätze gegen einander zugleich aufstellen. Der Buchstabe A soll diejenigen, die aus **Leibnitzens** und **Popens** System genommen sind; und B diejenigen bezeichnen, die zum System der freyen Wahl gehören.

A. Gott hat, wegen seiner unendlichen Vollkommenheit, unter allen möglichen Welten die vollkommenste zur Erschaffung erwählt.

B. Gott hat die Vollkommenheit, die in einer Welt ihre Exsistenz haben soll, willkührlich determinirt.

A. Die gegenwärtig wirkliche Welt ist unter allen möglichen die vollkommenste.

B. Die unter allen möglichen schlechterdings vollkommenste Welt ist eine Chimäre. Es ist auch hier nur die Frage, wie viel Vollkommenheit eine Welt, nach den Absichten Gottes, haben soll.

A. Die wesentlichste und vornehmste Vollkommenheit in dieser Welt, als der besten unter allen möglichen, besteht in allgemeinen Regeln und Gesetzen, die in der Cörper- und Geister-Welt einmal aufgerichtet sind, und von welchen das allgemeine Beste herfließt, welches dem besondern Besten unendlich vorzuziehen ist.

B. In einer ieden Welt, die der unendlichen Weisheit anständig seyn soll, sind die Hauptobjecte der Zwecke Gottes, und seiner Vorsehung, die vernünftigen und freyen Geister. Ihnen zu Liebe ist das Uebrige der Welt geschaffen. Ueberhaupt zu reden, bestehen also die letzten Zwecke Gottes darinnen,

nen, daß Gott, als höchster Beherrscher der Republic der vernünftigen Geister, durch ihren Gehorsam, und durch die Verehrung, die sie ihm in ihren freyen Handlungen erweisen, verherrlicht, und zugleich ein ieder getreuer und gehorsamer Unterthan dieser Republic glücklich werde.

A. Das Uebel, diese natürliche Folge von der Endlichkeit der Wesen, hat seinen Ursprung aus der Collision der verschiednen allgemeinen Regeln der Vollkommenheit; Aus selbiger entspringt, nach dem Unterschiede der Regeln, so wohl das moralische Böse, als auch das physische Uebel.

B. Dieses ist bey dem metaphysischen und physischen Uebel in so fern wahr, als die Freyheit der Geister keinen Einfluß darauf hat; Was aber das moralische Böse anbetrifft, so entsteht dieses bloß und allein aus dem Misbrauche der Freyheit. Da die Freyheit die vollkommne Möglichkeit, auf vielerley Arten bey einerley Umständen zu agiren, voraus setzt, so wird sie durch keine, in der Natur fest gesetzte, Regeln determinirt; Folglich lassen sich ihre Wirkungen aus keiner Collision erklären.

A. Gott läßt das Uebel zu, weil, wenn er in besondern Fällen die Regeln stören, aufheben, und verändern wollte, er die Welt dadurch unvollkommner machen würde, als sie durch die Wirkungen der Collision wird; und weil dieses Uebel durch die größten Güter, die außerdem in dem Systeme nicht statt finden würden, ersetzt wird.

B. Es ist wahr, daß Gott oftmals in der Natur das Uebel zuläßt, weil es eine natürliche Folge von den Regeln der Vollkommenheit selbst ist. Es ist auch

 wahr,

wahr, daß er oftmals selbst von den Uebeln Gelegenheit nimmt, neues Gutes daraus entstehen zu lassen. Was aber das moralische Böse anbetrifft, so läßt er dieses zu, weil er den Geistern genugsame Kräfte, Gutes zu thun, gegeben hat; und weil, wenn er die Wirkungen der Freyheit, so bald sich dieselbe zum Bösen determinirte, verhindern wollte, er wider den höchsten Zweck handeln würde, welcher darinnen besteht, daß ihm die Geister einen freyen Gehorsam leisten sollen.

A. Es ist Gott unanständig, in besondern Fällen oftmals die Wirkungen der Natur der Dinge, die doch aus den Gesetzen, die er einmal aufgerichtet hat, erfolgen, zu ändern.

B. Es ist keine gegründete Ursache vorhanden, warum Gott die natürlichen Wirkungen nicht so oft sollte verändern dürfen, als er es zu seinen Zwekken für dienlich befindet. Und da die freyen Handlungen der Geister, die von Gott nicht so sehr abhangen, als die Wirkungen der andren Naturen, unzähliche Unordnungen nach sich ziehen können; muß allerdings die besondre Vorsehung sich so oft mit der Verbesserung derselben beschäfftigen, als sie es zu ihren Zwecken für dienlich befindet.

A. Die besondre Vorsehung wird unter der allgemeinen mit begriffen, und ist nichts andres, als die allgemeine in Absicht auf ein gewisses Individinum.

B. Weil die Republic der Geister das vornehmste Object, und der letzte Zweck Gottes ist, welchem die Zwecke, die die übrigen Wesen angehen, nur untergeordnet sind; so muß sich die göttliche Vorsehung

hung nothwendig mit den Geistern, und vornehmlich mit den gehorsamen Unterthanen beschäfftigen; Und zwar mehr, als mit den übrigen Dingen, deren Wirkungen Gott gleichgültiger seyn können; Gleichwie ein weiser Regent für seine Unterthanen mehr Sorge trägt, als für die Thiere, oder für die unbeseelten Dinge, die zu ihrem Gebrauche dienen. Die unterschiedene Würde der Objecte und Zwecke erfodert eine solche Proportion.

A. In dieser Welt ist Alles dergestalt verknüpft, daß die geringste Aendrung die Ordnung der besten Welt zerreißen, und dieselbe in eine weniger vollkommne Welt verwandeln würde.

B. Diese allgemeine Verknüpfung läßt sich nicht erweisen. Es kann ein Wesen unzähliche zufällige Verändrungen leiden, ohne daß dadurch seine Natur verändert werde. Die daraus entstehenden Folgen können, in Absicht auf die Zwecke Gottes, gleichgültig seyn.

A. Der Mensch soll mit seinem Zustande zufrieden seyn. Es mußte in der besten Welt ein Wesen seyn, das gerade nicht mehr, und nicht weniger Vollkommenheiten hätte, als der Mensch. Andre Vollkommenheiten würden ihn zu einem andern Theile des Weltsystems machen.

B. Der Mensch muß mit seinem Zustande deßwegen zufrieden seyn, weil Gott ihm nichts schuldig ist; weil er ihm freywillig den Grad von Vollkommenheit, den er besitzt, gegeben hat; und weil wir die Versichrung haben, daß es Gottes ernstlicher Wille ist, alle seine Unterthanen glücklich zu machen. Doch könnte der Mensch so wohl meh-

vere, als auch noch andre Realitäten haben, wenn es Gott gefallen hätte, ihm dieselben zu geben.

A. Alles ist gut in dieser Welt. So wohl das physische, als auch das moralische Uebel ist bloß in Ansehung eines gewissen Individuums, und einer gewissen, für sich allein betrachteten Regel, ein Uebel; Allein gegen das ganze System gehalten, ist iedes Uebel ein wahres Gut; Denn dieses scheinbare Uebel enthält den Grund der größten Güter; und die Abwesenheit solcher Uebel würde ein weit größres Uebel seyn.

B. Dieses ist bloß in Ansehung derjenigen Unvollkommenheiten wahr, die in der Natur, vermöge der Anordnung, sind, die Gott selbst gemacht hat, und in wie fern die Freyheit der erschaffnen Geister keinen Einfluß auf dieselben hat. Unter diesen Bedingungen sind es bloß scheinbare Unvollkommenheiten. Es sind Vollkommenheiten, die das Weltsystem weder haben kann, noch haben darf. Es sind von einer besondern Regel gemachte Ausnahmen, die zur Vollkommenheit des Ganzen dienen. Was aber das moralische Böse anbetrifft, so ist dieses allemal ein Uebel, welches Gott verabscheut, und welches niemals, weder in Ansehung eines besondern Wesens, noch in Ansehung des Ganzen, ein Gut ist. Gott kann es zulassen, weil es ein Erfolg ist, der, als ein solcher, von Ihm nicht abhängt; Er läßt es zu, weil seine Weisheit den Geistern den Gebrauch ihrer Freyheit läßt. Er verbessert das Uebel durch größre Güter, weil Ihn das wider seinen Willen entstehende Uebel weder hindern kann, noch darf, seine Güte, seine

Weisheit, seine Liebe zur Vollkommenheit auszuüben. Er beschließt, eine Welt zu schaffen, in welcher er vorher sieht, daß es moralisches Uebel geben werde; indem er zugleich beschließt, seine Heiligkeit, seinen Abscheu vor dem Bösen, seine Gerechtigkeit durch Strafen zu offenbaren, die er die Verbrecher will leiden lassen.

A. Gott giebt einem ieden Wesen so viel Gutes, als dessen Fähigkeit und Zustand zulassen. Jeder Mensch wird so glücklich seyn, als er es in der besten Welt seyn kann. Wiederfahren ihm Uebel, so muß er sie geduldig ertragen, und überlegen, daß diese Uebel zum allgemeinen Besten dienen, und daß dieses allgemeine Beste, so weit es seyn kann, das besondre Beste in sich begreife.

B. Die aus dem System vom Optimismus genommnen Bewegungsgründe zum Trost und zur Zufriedenheit sind eben so schwankend, als unfähig, uns über die Uebel, die uns wiederfahren, zu beruhigen. Was ist das für ein Trost, wenn wir wissen, daß wir unglücklich sind, weil das Beste andrer Wesen, und der Zustand des Weltsystems es so erfodert! Wie denn, wenn dieser Zustand erfoderte, daß ich beständig unglücklich seyn sollte? Würde ich denn glücklicher seyn, wenn ich dieses wüßte? Sie sprechen, meine Herren: Gott gebe mir so viel Gutes, als meine Receptivität, meine Fähigkeit, Gutes zu erhalten, und der Zustand des Weltsystems zuließen. Sie treiben Ihr Gespötte mit mir, wenn Sie mir solche Trostgründe geben. Meine Fähigkeit zur Glückseligkeit ist unendlich; aber sie kann auch durch die Determina-

mination des Systems, in welches ich gesetzt bin, ins Unendliche eingeschränkt und vermindert werden. Auf solche Art entreißen Sie mir ja alle meine Hoffnungen zu eben der Zeit, da Sie mir solche geben wollen; und dieses mit Ihrer schrecklichen Einschränkung: Daß ich nur so viel Gutes bekommen soll, als die Einrichtung des Weltsystems es für mich zuläßt. Erweisen Sie mir nur die einzige Gefälligkeit, und sagen Sie mir die Kennzeichen, aus denen ich wissen kann, ob die Einrichtung des Weltsystems zuläßt, daß ich glücklich sey, oder nicht? Wie weit verträgt sich denn meine Glückseligkeit mit der Verfassung des Weltsystems? Sie sagen mir wohl: Das allgemeine Beste begreife zugleich das besondre Beste unter sich; aber dieses besondre Beste bleibt doch allemal dem allgemeinen subordinirt, und es wird niemals anders, als so, seyn, wie es die Verfassung des Ganzen zuläßt. Dieses Kennzeichen ist völlig außer meiner Sphäre; ich werde niemals, die Verknüpfung des Ganzen einzusehen, fähig seyn; also kann ich auch niemals meines Glücks gewiß seyn. Lassen Sie uns also lieber alle diese eitlen Schlüsse aufgeben, und uns an das halten, was uns die gemeinsten Begriffe der Vernunft davon sagen. Die vernünftigen und freyen Geister sind die vornehmsten Objecte, und letzten Zwecke der göttlichen Vorsehung. Folglich ist die Glückseligkeit der gehorsamen Unterthanen in der Stadt Gottes, derjenige große Endzweck des höchsten Wesens, der keinem andern Dinge, nicht einmal dem Ganzen, subordinirt ist; denn das cörperliche Ganze ist bloß um

der

der Geister willen, und das geistige Ganze ist ieder Geist ins besondre. Jeder von denselben ist der Gottheit zu theuer, als daß seine Glückseligkeit irgend einem andern Zwecke subordinirt werden sollte. Wir können uns also darauf verlassen, daß er uns niemals, wie ein ehrsüchtiger Regent, andern Absichten aufopfern; sondern, daß er, wie ein zärtlicher Vater, für Jedes von seinen Kindern sorgen; daß er uns unausbleiblich glücklich machen werde, wofern wir uns nur als getreue Unterthanen aufführen. Allein, was für einen Grad von Glückseligkeit können wir uns versprechen? Es kömmt auf die uneingeschränkte Freyheit Gottes an, den Grad von Glückseligkeit zu determiniren, den ein ieder Unterthan erreichen soll; gleichwie diese Freyheit auch unzähliche andre Umstände determinirt. Uns aber ist genug, daß wir gewiß wissen, es werde ein Grad von Glückseligkeit seyn, der einem unendlich gütigen, und unendlich mächtigen Wohlthäter anständig ist. Was die besondern und überhin gehenden Uebel, die uns wiederfahren, anbetrifft, so sind sie entweder Folgen von der Einrichtung des Weltsystems, die wir aus Ehrerbietung gegen Gott geduldig ertragen müssen, welcher uns niemals von denselben unterdrücken lassen wird; oder sie sind Wirkungen unsrer eignen Fehler, die uns bessern sollen; oder Wirkungen von der Bosheit andrer Menschen, welche zu unsrer Uebung in der Tugend dienen; oder diese Uebel, worüber wir klagten, waren gar, wie wir täglich erfahren, verborgne Wege, die uns zum Glücke führten, und die wir Schwachen und Blödsichtigen einzusehen

unfähig

unfähig waren. Dazu kömmt noch, daß wir hier ein kurzes und vergängliches Leben führen, welches nicht unser letzter Zweck ist; und daß die Uebel, die uns hier zu unterdrücken scheinen, zu unsrer Glückseligkeit in einem andern Leben beytragen können. Laßt uns nur allezeit eingedenk seyn, daß wir kein Recht haben, Gott zur Rechenschaft zu fodern, warum er seine Gaben unter uns nicht anders ausgetheilt hat; daß es Ihm zukomme, das Maaß unsrer zufälligen Güter freywillig zu bestimmen, und daß unsre Schuldigkeit sey, Ihm für diejenigen, die er uns so reichlich mitgetheilt hat, zu danken.

Abhandlung

von dem

Willen

und der

Freyheit des Menschen,

aus

des Herrn Bürlamaquai

Principes du Droit naturel.

Abhandlung
von dem
Willen, und der Freyheit
des Menschen.

Aus des Herrn Bürlamaquai Principes du Droit naturel.

---

§. 1.

Was der Wille, die Glückseligkeit, und das Gute ist?

Es war nach den Absichten des Schöpfers nicht genug, daß die Seele des Menschen ein Vermögen hätte, Dinge zu erkennen, und sich Begriffe von denselben zu machen; sie mußte außerdem mit einem Grunde der Wirksamkeit begabt seyn, welcher sie in Bewegung setzte; mit einer Kraft, vermöge welcher der Mensch, nachdem er die Gegenstände, die ihm vorkommen, erkannt hatte, sich bestimmen könnte, zu handeln, oder nicht zu handeln, wie er es für zuträglich hielte. Dieses Vermögen nennt man den Willen.

Der Wille ist demnach nichts andres, als diejenige Kraft der Seele, vermöge welcher sie sich selbst, und kraft eines Grundes der Wirksamkeit, der ihrer Natur eigen ist, bestimmen kann, nach demjenigen zu streben, was ihr nützlich ist, und auf eine gewisse Art zu handeln; eine Handlung zu unternehmen, oder dieselbe zu unterlassen; da sie denn allezeit ihre Glückseligkeit zur Absicht hat. Durch die Glückseligkeit verstehe ich dasjenige innere Vergnügen der Seele, welches aus dem Besitze des Guten entsteht; und, durch das Gute, alles dasjenige, was zur Erhaltung des Menschen, zu seiner Vollkommenheit, zu seiner Bequemlichkeit, oder zu seinem Vergnügen etwas beyträgt. Der Begriff des Guten bestimmt den Begriff des Bösen, welcher, in seiner weitläuftigsten Bedeutung, alles dasjenige anzeigt, was die Erhaltung, die Vollkommenheit, die Bequemlichkeit, oder das Vergnügen des Menschen verhindert.

§. 2.

Was Triebe, Neigungen, und Gemüthsbewegungen sind?

Die Triebe, die Neigungen, und Gemüthsbewegungen beziehen sich auf den Willen. Die Triebe sind Empfindungen, welche die Bedürfnisse des Cörpers in der Seele erregen; und welche die Seele bestimmen, denselben ohne Aufenthalt abzuhelfen. Dergleichen sind der Hunger, der Durst, die Verabscheuung dessen, was schädlich ist, u. s. w. Die Neigungen sind ein Hang des Willens, welcher denselben mehr zu gewissen Gegenständen, als zu andern beweget; iedoch auf eine gleiche, ruhige und mit allen seinen Wirkungen so proportionirte Art, daß er

dieselben ordentlicher Weise mehr erleichtert, als störet. Was die Gemüthsbewegungen anbetrifft, so sind diese ebenfalls, wie die Neigungen, Bewegungen des Willens gegen gewisse Gegenstände; aber es sind weit heftigere und weit ungestümere Bewegungen, welche die Seele aus ihrer natürlichen Verfassung setzen, und welche dieselbe oft verhindern, ihre Unternehmungen wohl zu regieren. Alsdenn werden die Gemüthsbewegungen eine der gefährlichsten Krankheiten des Menschen. Die Ursache der Gemüthsbewungen ist gemeiniglich die Reizung der sinnlichen Güter, welche die Seele erregen, und durch einen gar zu starken Eindruck beunruhigen. Man kann leicht aus dem Vorhergehenden sehen, daß die Neigungen, die Gemüthsbewegungen und die Triebe große Verwandtschaft unter einander haben. Es sind allezeit gewisse Neigungen, und Bewegungen der Seele, welche oft einerley Gegenstände haben. Aber dieses ist der Unterschied zwischen diesen dreyen Arten der Bewegungen, daß die Triebe nothwendig bey allen Menschen einerley sind, aus einer natürlichen Folge der Einrichtung ihrer Cörper, und der Vereinigung dieses Cörpers mit der Seele; an statt, daß die Neigungen und Gemüthsbewegungen, ins besondre betrachtet, nichts Nothwendiges haben, und daß sie bey diesem und jenem Menschen gar sehr verschieden sind. Wir wollen hier noch eine Anmerkung machen, welche natürlicher Weise hierher gehöret: nämlich man eignet in unsrer Sprache den Namen **Herz** dem Willen zu, in so fern man denselben als derjenigen Bewegungen fähig betrachtet, welche wir eben erkläret haben; und dieses wahrscheinlicher

Weise deßwegen, weil man geglaubt hat, daß diese Bewegungen ihren Sitz in dem Herzen hätten.

§. 3.

Worinnen die Freyheit bestehet?

Die Natur unsrer Seele ist von solcher Beschaffenheit, daß der Wille nicht nur allezeit mit einer Freywilligkeit; nämlich, aus eigener Bewegung, nach eigenem Gefallen, und aus einem innern Grunde; sondern auch, daß seine Entschließungen gewöhnlich mit einer Freyheit begleitet sind.

Man versteht unter der Freyheit diejenige Kraft der Seele, durch welche sie ihre Unternehmungen einrichtet, und anordnet, wie es ihr gefällt, solchergestalt, daß sie ihre Ueberlegungen und Handlungen anstehen lassen, oder dieselben fortsetzen, oder auch auf etwas andres lenken; kurz, sich entschließen, und mit einer Wahl handeln kann, wie sie es am zuträglichsten hält. Wegen dieses vortrefflichen Vermögens hat der Mensch eine Art von Herrschaft über sich selbst, und über seine Handlungen. Und da auch dasselbe den Menschen fähig macht, einer Regel zu folgen; und denselben wegen seines Verhaltens verantwortlich macht, so ist es allerdings nothwendig, die Natur dieses Vermögens ein wenig mehr zu entwickeln.

Der Wille und die Freyheit können nicht blindlings handeln, noch ohne Erkenntniß seyn, weil sie Vermögen der Seele sind; sie setzen allezeit eine Wirkung des Verstandes voraus. Wie sollte man sich wohl entschließen, oder seine Entschließungen aufschieben, oder sich vielmehr auf diese, als jene Seite wenden können; wenn man nicht dasjenige erkennte,

te,

te, welches man aussuchen soll? Es ist der Natur eines verständigen und vernünftigen Wesens zuwider, ohne Erkenntniß, und ohne Bewegungsgrund zu handeln. Dieser Grund kann vielleicht geringe, oder gar böse seyn; aber er hat wenigstens einen Schein, einen Glanz, welcher macht, daß wir denselben in dem gegenwärtigen Augenblicke für gut halten. Wo eine Wahl ist, da ist allemal eine Vergleichung einer Sache gegen die andre; und wer von einer Vergleichung redet, redet allemal von einem Nachdenken, wenigstens von einem verwirrten, und von einer Art von Ueberlegung derjenigen Sache, worauf es ankömmt, obgleich diese Ueberlegung sehr geschwind, und fast unmerklich ist.

Der Endzweck aller unsrer Ueberlegungen ist, uns einen Vortheil zu verschaffen. Denn der Wille überhaupt hat das Gute zum Zweck; das ist, alles dasjenige, was uns glücklich machen kann, oder was uns von dieser Beschaffenheit zu seyn scheinet; es sind also alle Handlungen, welche von dem Menschen abhängen, und welche in etwas zu seinem Zwecke gehören, eben dadurch dem Willen unterworfen. Und wie das Wahre, oder die Erkenntniß der Dinge, auch dem Menschen nützlich ist, und in diesem Verstande die Wahrheit ein Gut ist; so folget daraus: Daß das Wahre einen der vornehmsten Gegenstände des Willens ausmache. Die Freyheit hat zum Object das Gute und das Wahre, wie der Wille; aber sie erstreckt sich nicht so weit in Absicht auf die Handlungen; denn sie ist nicht in allen Actionen des Willens wirksam, sondern nur in denjenigen, welche die Seele aufschieben, oder lenken kann, nachdem es ihr gefällt.

§. 4.
Gebrauch der Freyheit in unsern Urtheilen, in Absicht auf das Wahre.

Welches sind aber diejenigen Wirkungen, worinnen sich die Freyheit sehen läßt? Man wird sie erkennen, wenn man dasjenige aufmerksam betrachtet, was in uns vorgeht; und diejenige Art, nach welcher sich unser Geist in den verschiednen Fällen, welche vorkommen, verhält: 1) In unsern Urtheilen über das Wahre, und das Falsche; 2) In unsern Entschließungen in Absicht auf das Gute, und das Böse; und endlich 3) bey gleichgültigen Dingen. Diese Zergliederung ist nothwendig, um die Natur, den Gebrauch und die Ausdehnung der Freyheit recht zu erkennen.

Was das Wahre anbetrifft, so sind wir nicht vermögend, unser Urtheil aufzuschieben, so bald der klare Augenschein unsern Verstand überzeugt. Wir würden diesem durchdringenden Lichte vergeblich widerstehen wollen; wir müssen unsern Beyfall geben. Wer würde, zum Exempel, läugnen können, daß das Ganze größer ist, als einer von seinen Theilen; oder, daß für eine Familie, und für einen Staat, die Einigkeit und der Friede, der Verwirrung, den Uneinigkeiten, und dem Kriege weit vorzuziehen sind?

So ist es aber nicht bey Dingen, wo wir weniger Klarheit und Deutlichkeit antreffen. Alsdann entwickelt sich der Gebrauch der Freyheit in seiner ganzen Ausdehnung. Es ist wahr, daß unser Geist sich natürlicher Weise auf diejenige Seite neigt, welche ihm am wahrscheinlichsten scheint; aber dieses verhindert nicht, daß man sich nicht aufhalten könnte,

um neuen Beweis zu suchen, oder um diese ganze Untersuchung auf eine andre Zeit zu verschieben. Je dunkler die Sachen sind, desto mehr steht es in unsrer Gewalt, unschlüssig zu seyn, und unser Urtheil aufzuschieben. Dieses ist aus der Erfahrung klar: Alle Tage, ja, so zu reden, fast bey iedem Schritte, finden sich Fragen, wo, wegen der Schranken unsres Geistes, die Gründe und Gegengründe uns in einer Art von Zweifel und Gleichgewicht lassen, welche uns erlaubt, unser Urtheil aufzuschieben, die Sache von neuem zu untersuchen, und alsdann vielmehr die Waage auf der einen, als der andern Seite sinken zu lassen. Man merkt, zum Exempel, daß unser Geist wegen folgender Fragen lange unschlüssig seyn, und sich nur nach einer reiflichen Berathschlagung entschließen kann: Ob ein mit Gewalt erzwungener Eid einen binden kann? Ob der Mord des Cäsars rechtmäßig gewesen? Ob der römische Rath mit Recht sich weigern konnte, das Versprechen genehm zu halten, welches die Bürgermeister den Samnitern gethan hatten, um aus den engen Pässen bey Caudium zu kommen; oder ob sie es genehm halten, und demselben die Kraft eines öffentlichen Vertrags beylegen mußten? u. s. w.

§. 5.

Man kann die Freyheit so gar bey augenscheinlichen Dingen gebrauchen.

Obgleich die Ausübung der Freyheit bey unsern Urtheilen nicht mehr Statt hat, so bald die Dinge sich auf eine klare und deutliche Art uns darstellen; so muß man doch nicht glauben, daß aller Gebrauch

dieses Vermögens, in Absicht auf die augenscheinlichen Dinge, aufhöre. Denn erstlich beruht es allezeit auf uns, ob wir unsern Verstand anwenden wollen, um dieselben zu betrachten; oder ob wir denselben von diesen Dingen abwenden, und unsre Aufmerksamkeit auf etwas andres richten wollen. Und diese erste Bestimmung des Willens, welche macht, daß wir die Begriffe, die uns vorkommen, entweder betrachten, oder nicht betrachten, verdient bemerkt zu werden, wegen des natürlichen Einflusses, welchen sie selbst in diejenige Entschließung haben muß, vermöge deren wir uns, unsern Gedanken, und Urtheilen gemäß zu handeln, oder nicht zu handeln, bestimmen. Zweytens ist es in gewissen Fällen noch in unsrer Macht, durch Aufmerksamkeit, und Untersuchung, die augenscheinliche Klarheit, so zu reden, hervor zu bringen; an statt, daß wir anfänglich nur einen Schimmer sahen, welcher nicht hinlänglich war, um uns eine vollkommne Erkenntniß von dem Zustande der Sachen zu verschaffen. Endlich, nachdem wir uns diese Evidenz zuwege gebracht haben, so steht es noch in unsrer Macht, ob wir uns mehr, oder weniger bey der Betrachtung derselben aufhalten wollen; welches gleichfalls von großer Wichtigkeit ist, weil davon der mehrere oder geringere Eindruck, den sie auf uns machen wird, abhängt.

Einwurf.

Diese Anmerkungen leiten uns auf eine wichtige Betrachtung, und welche zur Antwort auf einen Einwurf dienet, den man wider die Freyheit macht. „Man sagt, es komme nicht auf uns an, uns die

„ Dinge anders vorzustellen, als sie sich unserm Ver-
„ stande darstellen; wir richten unsre Urtheile nach
„ der Vorstellung ein, welche wir von denselben
„ haben; und nach diesen Urtheilen bestimme sich
„ unser Wille. Alles dieses ist demnach nothwen-
„ dig, und hängt nicht von unsrer Freyheit ab.„

Antwort.

Aber diese Schwierigkeit hat nur bloß einen leeren Schein; man mag auch sagen, was man will, so kömmt es doch allezeit auf uns an, ob wir die Augen öffnen, oder dieselben vor dem Lichte zuschliessen wollen: wir können unsre Aufmerksamkeit entweder unterhalten, oder auch nachlassen. Die Erfahrung zeigt, daß, wenn man ein Object auf verschiednen Seiten betrachtet, und sich bemühet, dasselbe zu ergründen, man darinnen Dinge entdeckt, die unserm ersten Anblick entflohn. Dieses ist genug, um zu zeigen, daß die Freyheit so wohl bey den Wirkungen des Verstandes, als auch bey allen Handlungen, die davon abhängen, gebraucht werden könne.

§. 6.

Gebrauch der Freyheit, in Absicht auf das Gute, und das Böse.

Sind wir eben so frey in unsern Bestimmungen in Absicht auf das Böse, und das Gute? Dieses ist die zwote Frage, welche zu untersuchen ist.

Es ist nicht nöthig, daß wir uns wegen dieser Frage zu Dingen außer uns wenden; sie wird wiederum durch die Erfahrung, und durch dasjenige,

was wir in uns selbst gewahr werden, zu entscheiden seyn. Gewiß genug ist es, daß wir in Ansehung des Guten und Bösen überhaupt, und als solches betrachtet, eigentlich von unsrer Freyheit keinen Gebrauch machen können, weil wir empfinden, daß wir zu dem Einen durch eine unüberwindliche Neigung getrieben, und von dem andern durch einen natürlichen, und unübersteiglichen Abscheu abgewendet werden. Der Urheber unsers Wesens hat es so gewollt, ohne daß es von dem Menschen abhange, seine Natur in diesem Stücke zu ändern. Wir sind einmal so geartet, daß das Gute uns nothwendig an sich zieht; an statt, daß das Böse, durch eine entgegen gesetzte Wirkung, uns, so zu reden, zurück treibt, und uns von sich entfernt. Aber dieses so starke Bestreben nach dem Guten, und dieser so natürliche Abscheu vor dem Bösen überhaupt, verhindern nicht, daß wir nicht, in Absicht auf das besondre Gute, und Böse, vollkommen frey bleiben sollten. Und ob man gleich die ersten Eindrücke, welche die Objecte bey uns machen, ohne selbiges hindern zu können, empfinden muß; so ist man doch deßwegen nicht unumgänglich genöthigt, nach diesen Objecten zu streben, oder dieselben zu fliehen. Gesetzt, daß Früchte, welche für das Auge das schönste Ansehen haben, welche der angenehmste Geruch ankündiget, und welche mit dem köstlichsten Saft angefüllt sind, sich auf einmal einem Menschen darstellen, der eine große Hitze, und einen heftigen Durst empfindet; so wird er alsobald empfinden, daß er geneigt ist, das Gute, welches sich ihm darbietet, sich zu Nutze zu machen, und seine Unruhe

durch eine heilsame Erquickung zu erleichtern. Aber er kann sich auch zurück halten, er kann seine Handlung aufschieben, um zu untersuchen: ob nicht etwas Böses auf das Gute, welches er sich zuwege bringt, wenn er von diesen Früchten ißt, erfolgen wird; mit einem Worte, er kann sich bedenken, und einen Ueberschlag machen, um endlich das Sicherste zu ergreifen. Und man kann nicht nur durch kräftige Anwendung der Vernunft sich einer Sache berauben, deren Vorstellung uns sehr angenehm ist; sondern man kann sich so gar einem Schmerz, und einem Kummer aussetzen, welchen man befürchtet, und welchen man gern wünschte vermeiden zu können, wenn nicht höhere Betrachtungen bey uns die Entschließung hervor brächten, denselben zu ertragen. Was würde man wohl mehr verlangen können, um die Freyheit kenntlich zu machen?

§. 7.

Gebrauch der Freyheit in Absicht auf gleichgültige Dinge.

Jedoch ist wahr, daß die Ausübung dieses Vermögens sich nirgends mehr sehen läßt, als bey gleichgültigen Dingen. Ich empfinde, zum Exempel, daß es bloß auf mich ankömmt, meine Hand auszustrecken, oder zurück zu ziehen; sitzen zu bleiben, oder spazieren zu gehen; meine Schritte zur Rechten, oder zur Linken zu lenken, u. s. w. Bey diesen Gelegenheiten, wo die Seele gänzlich sich selbst gelassen ist, entweder aus Mangel äußerer Bewegungsgründe, oder weil diese Bewegungsgründe einander entgegen stehn, und, so zu reden, im Gleichgewichte

sind;

sind, kann man sagen: daß, wenn sie sich zu etwas entschließt, dieses eine bloße Wirkung ihres eignen Beliebens, oder der Herrschaft sey, welche sie über ihre eignen Handlungen hat.

§. 8.

Warum die Ausübung der Freyheit auf die Wahrheiten, welche nicht augenscheinlich sind, und auf das besondre Gute eingeschränkt ist?

Wir wollen uns hier einen Augenblick bey der Untersuchung aufhalten, warum die Freyheit auf das besondre Gute, und auf die Wahrheiten, welche nicht augenscheinlich sind, eingeschränkt ist; und sich, weder auf das Gute überhaupt, noch auch auf Wahrheiten, die vollkommen klar sind, erstrecket. Wenn wir den Grund hiervon entdecken, so wird dieß eine neue Ursache, die Weisheit des Schöpfers bey der Einrichtung des Menschen zu bewundern, und zu gleicher Zeit ein Mittel seyn, den Zweck, und den wahren Gebrauch der Freyheit immer besser zu erkennen.

Wir fodern gleich anfänglich, daß man uns einräume, daß die Absicht Gottes bey der Erschaffung des Menschen diese gewesen ist, denselben glückselig zu machen. Wenn man dieses zum voraus setzet, so wird man leicht zugestehen, daß der Mensch die Glückseligkeit bloß durch die Erkenntniß der Wahrheit, und durch den Besitz wahrer Güter erlangen könne. Dieses fließt ganz deutlich aus denen Begriffen, welche wir oben von der Glückseligkeit, und dem Guten gegeben haben. Wir wollen unser Nachdenken auf diesen Gesichtspunct richten. Wenn die

Dinge,

Dinge, welche das Object unsres Nachforschens sind, sich nur mit einer schwachen Klarheit uns darstellen, und nicht mit dem durchdringenden Lichte begleitet sind, welches uns in den Stand setzt, dieselben vollkommen zu erkennen, und davon mit einer völligen Gewißheit zu urtheilen; so war es alsdann zuträglich, ja gar nothwendig, daß wir die Kraft hätten, unser Urtheil aufzuschieben, damit wir nicht nothwendiger Weise bestimmt wären, bey den ersten Eindrücken uns zu beruhigen; sondern es bey uns stehen möchte, unsre Untersuchung weiter zu treiben, bis wir zu einem höhern Grade der Gewißheit, und, wenn es möglich wäre, bis zur völligen Ueberzeugung gekommen wären. Wir würden alle Augenblicke in Irrthümer verfallen, wenn dieses nicht wäre; und wir würden kein Mittel haben, von denselben wieder befreyt zu werden. Es war demnach sehr nützlich, und sehr nothwendig, daß der Mensch in diesen Umständen seine Freyheit gebrauchen könnte.

Aber wenn wir die Dinge, und das Verhältniß, worinnen sie stehen, klar und deutlich einsehen; das ist, wenn der klare Augenschein uns rührt; alsdenn würde es unnütz, und ganz vergebens seyn, daß wir uns der Freyheit bedienen könnten, um unser Urtheil aufzuschieben. Denn, da die Gewißheit alsdann so groß ist, als sie seyn kann, was würden wir durch eine neue Untersuchung gewinnen, wenn sie in unsrer Macht wäre? Man hat nicht mehr nöthig, einen Wegweiser zu fragen, wenn man beides den Ort, wohin man gehet, und den Weg, welchen man gehen muß, deutlich sieht. Es ist demnach

noch ein Vortheil für den Menschen, daß er sich nicht enthalten kann, sich bey dem klaren Augenschein völlig zu beruhigen.

§. 9.

Fortsetzung des Vorhergehenden.

Wir müssen bey nahe auf gleiche Weise von dem Gebrauche der Freyheit in Absicht auf das Gute, und das Böse urtheilen. Der Mensch, welcher bestimmt war, glückselig zu seyn, mußte gewiß so beschaffen seyn, daß es ihm unumgänglich nothwendig wäre, das Gute zu verlangen, und zu suchen, und im Gegentheil das Böse überhaupt zu fliehen. Wenn die Natur seiner Gemüthskräfte so beschaffen wäre, daß sie ihn in einem Stande der Gleichgültigkeit ließen, solchergestalt, daß es in diesem Stücke bey ihm stünde, seine Begierden aufzuschieben, oder abzulenken; so sieht man wohl, daß dieses eine große Unvollkommenheit bey ihm seyn würde, welche einen Fehler der Weisheit in dem Urheber seines Wesens anzeigen würde, der dem Zwecke, welchen er sich vorgesetzt hat, schnurstracks entgegen wäre.

Aber es würde, auf einer andern Seite betrachtet, keine geringere Unbequemlichkeit seyn, wenn die Nothwendigkeit, worinnen der Mensch sich befände, nach dem Guten zu streben, und das Böse zu fliehen, so beschaffen wäre, daß er unwiderstehlich bestimmt wäre, zu handeln, oder nicht zu handeln, den ersten Eindrücken zu Folge, welche ihm iedes Object macht. Die menschlichen Dinge sind von solcher Beschaffenheit, daß uns oft der Schein be-

trügt; es ist selten, daß sich das Gute und das Böse uns ganz rein, und ohne Vermischung darstellt; man findet fast allezeit Gründe, und Gegengründe, und mit dem Nutzen vermischte Unbequemlichkeiten. Man muß demnach oft, um sicher zu handeln, und um sich nicht zu versehen, seine ersten Bewegungen aufschieben, die Dinge näher untersuchen, selbige unterscheiden, überlegen und gegen einander aufheben; und alles dieses erfoderte den Gebrauch der Freyheit. Die Freyheit ist also, so zu reden, ein Hülfsvermögen, welches das Mangelhafte, so sich bey den andern Vermögen ereignet, ergänzet, und dessen Amt so gleich aufhöret, wenn es dieselben zu recht gebracht hat.

Wir wollen hieraus schließen, daß der Mensch mit allen Mitteln versehen ist, welche nothwendig sind, um den Endzweck zu erreichen, zu dem er bestimmt ist; und daß so wohl in dieser Absicht, als auch überhaupt, der Schöpfer die Dinge mit einer bewundernswürdigen Weisheit eingerichtet hat.

§. 10.

Der Beweis der Freyheit, den man aus der innern Empfindung hernimmt, übertrifft alles.

Nachdem man dieses von der Natur der Freyheit, von ihren Wirkungen, und ihrem Gebrauche gesagt hat, so wird es vielleicht unnütz scheinen, sich mit dem Beweis aufzuhalten, daß der Mensch in der That ein freyes Wesen sey, und daß dieses Vermögen sich in uns eben so wirklich, als alle andre, befindet.

Inzwischen, da es hier ein wesentlicher Grundsatz, und eine von den Grundsäulen unsres Gebäudes ist, schickt es sich sehr wohl, zu machen, daß man wenigstens den unzweifelhaften Beweis, den uns unsre Erfahrung davon täglich verschafft, empfindet. Wir wollen uns demnach selbst befragen. Ein Jeder empfindet, daß es bloß auf ihn ankömmt, zum Exempel, zu gehen oder zu sitzen, zu reden oder zu schweigen. Und erfahren wir nicht gleichfalls alle Stunden, daß es bloß auf uns beruhe, unser Urtheil anstehen zu lassen, um etwas von neuem zu untersuchen? Kann man, wenn man aufrichtig seyn will, läugnen, daß wir uns, ohne Zwang, in der Wahl des Guten, und des Bösen bestimmen; daß wir, ungeachtet der ersten Eindrücke, uns mit einmal zurück halten, die Gründe und Gegengründe erwägen, und mit einem Wort alles dasjenige thun können, was man von dem freyesten Wesen erwarten kann? Wenn ich unwiderstehlich zu einem besondern Gute vielmehr, als zu einem andren, hingezogen würde; so würde ich alsdann in mir denselben Eindruck empfinden, der mich zu dem Guten überhaupt treibt; nämlich einen Eindruck, der mich nothwendig fortrisse, und dem, es nicht möglich seyn würde, zu widerstehen. Nun empfinde ich durch die Erfahrung nicht so etwas starkes, in Absicht auf ein solches Gut ins besondre. Ich kann mich dessen enthalten; ich kann es aufschieben, mich dessen zu bedienen; ich kann ihm ein andres vorziehen; ich kann bey der Wahl unschlüssig seyn. Mit einem Wort, es kömmt auf mich an, zu wählen; oder, welches einerley ist, ich bin frey.

Wenn man fragt, wie es angehen könne, daß wir, da wir in Absicht auf das Gute überhaupt nicht frey sind, es doch in Absicht auf das Gute ins besondre sind; so antworte ich, daß das natürliche Verlangen nach der Glückseligkeit uns nicht unwiderstehlich zu irgend einem besondren Gute treibt, weil kein besondres Gut diejenige Glückseligkeit enthält, wornach wir nothwendiger Weise streben.

Solche Beweise aus der Empfindung sind über alle Einwürfe erhaben, und bringen die innigste Ueberzeugung zuwege, weil es unmöglich ist, daß zu eben der Zeit, da unsre Seele sich auf eine gewisse Art bestimmt befindet, sie diese Bestimmung und den Zustand, worinnen sie folglich ist, nicht empfinden sollte. Was für eine andre Gewißheit haben wir von unserm Daseyn? Und wie wissen wir, daß wir handeln, daß wir denken, wenn uns dieses nicht unsre innere Empfindung sagt?

Diese Empfindung, welche wir von unsrer Freyheit haben, ist um so viel weniger zweydeutig, da sie nicht flüchtig ist, oder nur einen Augenblick dauret; es ist eine beständige Empfindung, welche uns nicht verläßt, und welche wir täglich unzähliche mal erfahren.

Daher sehn wir auch, daß nichts in der Welt mehr eingeführt ist, als diejenige Ueberredung, welche alle Menschen von ihrer Freyheit haben. Betrachtet das System der Menschlichkeit, es sey überhaupt, oder in besondern Fällen; so werdet ihr sehen, daß alles auf diesem Grundsatze beruhet. Nachdenken, Berathschlagungen, Handlungen, Urtheile;

alles dieses setzt die Freyheit zum voraus. Hieraus entstehn die Begriffe des Guten und des Bösen, des Lasters und der Tugend: hieraus entsteht dasjenige, was eine Folge derselben ist, ich meyne: Verachtung oder Lob, die Misbilligung und die Billigung unsrer eignen, oder eines Andren Aufführung. Eben so ist es mit den Neigungen, und natürlichen Empfindungen der Menschen gegen einander; als der Freundschaft, der Wohlgewogenheit, der Erkenntlichkeit, dem Haß, dem Abscheu, dem Zorne, den Klagen, und den Verweisen. Es würde keine von diesen Empfindungen Statt finden, wenn man nicht die Freyheit zum voraus setzte. Mit einem Wort, da dieser Vorzug einigermaaßen der Schlüssel zu dem System der Menschlichkeit ist; so würde man alles unter einander werfen, und in Verwirrung setzen, wenn man solchen dem Menschen nehmen wollte.

§. 11.

Warum man die Freyheit in Zweifel gezogen hat?

Wie hat man denn im Ernste zweifeln können, ob der Mensch Herr von seinen Handlungen sey, ob er frey sey? Ich würde mich weniger wegen dieses Zweifels verwundern, wenn es eine fremde Sache beträfe, die außer dem Menschen geschähe. Aber es betrifft hier eine Sache, die in uns vorgeht, von der wir eine unmittelbare Empfindung haben, und welche wir täglich erfahren. Wie kann man an einem Vermögen unsrer Seele zweifeln? Und warum wirft man vielmehr diese Frage auf:

Ist

Ist der Mensch mit Freyheit begabt? als diese: Ist der Mensch mit Verstande begabt? Hat der Mensch einen Willen? Denn wenn wir bey der Empfindung bleiben wollen, welche wir von dem einen so wohl, als von dem andern haben, so ist hier kein Unterschied. Aber einige gar zu feine Philosophen, da sie diese Sache gar zu sehr von der metaphysischen Seite angesehn, haben derselben, so zu reden, ihre Natur genommen; und da es ihnen schwer fiel, gewisse Schwierigkeiten zu beantworten, so haben sie mehr Aufmerksamkeit auf diese Schwierigkeiten, als auf die gewissen Beweise der Sache gewendet; welches sie unvermerkt auf die Gedanken gebracht hat: daß die Empfindung unsrer Freyheit wohl nichts andres, als eine betrügliche Einbildung seyn könnte. Ich gestehe, daß es sehr nothwendig ist, bey dem Erforschen der Wahrheit ein Object nach allen seinen Seiten zu betrachten, und auf gleiche Art die Gründe und Gegengründe zu erwägen; inzwischen muß man sich in Acht nehmen, daß man den Einwürfen nicht mehr Gewicht zuschreibe, als sie haben. Die Erfahrung lehrt uns, daß wir bey vielen Dingen, von denen wir überaus gewiß sind, Schwierigkeiten finden, die wir nicht völlig aus dem Wege räumen können. Dieses ist eine natürliche Folge der Schranken unsres Geistes. Was soll man daher schließen? Dieses: daß, wenn eine Wahrheit genugsam durch rechte Gründe erwiesen ist, alles dasjenige, was man derselben entgegen setzen kann, unsre Ueberredung nicht wankend machen, noch schwächen muß; so lange, als dieses nur bloße Schwierigkeiten sind, welche den Geist zwar beun-

beunruhigen, nicht aber die Beweise selbst umstossen können. Diese Regel ist in den Wissenschaften von so großem Nutzen, daß man dieselbe niemals aus der Acht lassen muß *).

Wir wollen unsre Betrachtungen weiter fortsetzen.

§. 12.

Von den willigen, und unwilligen, den freyen, nothwendigen, und gezwungnen Handlungen.

Man nennt willige oder menschliche Handlungen, überhaupt alle diejenigen, die von dem Willen abhängen; und freye diejenigen, welche von der Freyheit abhängen, und welche die Seele anstehen lassen, oder lenken kann, wie es ihr gefällt. Das Unwillige steht dem Willigen entgegen; und der Gegensatz von dem Freyen ist das Nothwendige, oder dasjenige, was mit Gewalt, oder durch Zwang geschieht. Alle menschliche Handlungen sind willige Hand-

*) Es ist ein großer Unterschied unter: Sehen, daß eine Sache ungereimt ist, und unter: Nicht alles wissen, was dieselbe betrifft: unter einer unauflöslichen Frage, eine Wahrheit betreffend, und einem unauflöslichen Einwurfe wider eine Wahrheit; obgleich viele Leute diese beiden Arten von Schwierigkeiten mit einander verwirren. Nur die von der letzten Art beweisen, daß dasjenige, was man für eine bekannte Wahrheit hielt, nicht wahr seyn könne, weil sonst daraus etwas ungereimtes folgen würde. Aber die andern beweisen nur unsre Unwissenheit von vielen Dingen, welche eine bekannte Wahrheit betreffen. Bibl. Rais. *Tom. VII. p. 346.*

Handlungen, in so fern, als es deren keine giebt, die nicht von uns selbst kämen, und wovon wir nicht die Urheber wären. Aber wenn eine Gewalt, die durch eine äußere Kraft verursacht wird, der wir nicht widerstehen können, uns verhindert, zu handeln, oder macht, daß wir wider unsern Willen, und ohne dessen Beystimmung handeln; als wenn Einer, der stärker ist, als wir, sich unsers Arms bemächtiget, um damit einen andern zu verwunden; so ist die Handlung, die daher entsteht, da sie wider unsern Willen ist, eigentlich zu reden, nicht unsre That, oder unsre Handlung; sondern des Handelnden, der uns Gewalt thut.

Es ist aber ganz anders mit denjenigen Handlungen beschaffen, welche nur in so weit mit Gewalt abgenöthigt, und gezwungen sind, als man zu denselben durch die nahe Furcht eines großen Uebels, womit man bedroht ist, bestimmt wird; als, wenn ein ungerechter und grausamer Fürst einen Richter nöthigte, einen Unschuldigen zu verdammen, mit der Bedrohung, ihn selbst umbringen zu lassen, wenn er ihm nicht Gehorsam leistete. Solche Handlungen, ob sie gleich in einem Verstande erzwungen sind, weil man dieselben mit einem Widerstreben unternimmt, und weil man, ohne eine so dringende Nothwendigkeit, in dieselben nicht willigen würde; solche Handlungen, sage ich, werden dennoch unter die willigen gerechnet; weil sie doch durch eine Ueberlegung des Willens hervorgebracht werden, welcher unter zweyen unvermeidlichen Uebeln wählet, und sich entschließt, dasjenige, welches er geringer findet, demjenigen,

welches ihm das größte scheint, vorzuziehen: dieses wird man noch besser durch neue Exempel begreifen.

Es giebt Jemand einem Armen, der ihm seine Dürftigkeit, und sein Elend erzählt, ein Allmosen; dieses ist zugleich eine willige, und freye Handlung. Aber wenn man setzt, daß ein Mensch, der allein, und ohne Waffen reiset, unter die Hände der Räuber geräth, und daß diese Böswichter ihn so gleich zu ermorden drohen, wenn er ihnen nicht alles giebt, was er hat; und dann dieser Reisende alle sein Geld hingiebt, um sein Leben zu erhalten, so ist dieß zwar eine willige Handlung, aber eine gezwungne, und ohne Freyheit; deßwegen nennen einige diese Handlungen vermischte Handlungen *); weil sie von beidem, dem Willigen und Unwilligen, etwas haben **). Es sind willige Handlungen, weil ihr Wirkungsgrund der Handelnde selbst ist, und weil der Wille sich zu denselben entschließt, als zu dem gerin-

*) Siehe PUFFENDORFII Ius Natur. et Gentium *Libr. I. Cap. IV. §. 9.*

**) Ob gleich an solchen erzwungnen Handlungen die Freyheit weniger Antheil hat, als an andern, und es auch andem ist, daß wir ordentlicher Weise nicht anders können, als die Erhaltung unsers Lebens andern geringern Gütern vorziehen: So kann man doch die Freyheit von dieser Art erzwungner Handlungen nicht gänzlich und überhaupt ausschliessen; und scheint dieses auch eben nicht die Meynung des Herrn Verfassers gewesen zu seyn, als der sich hier nur nicht mit seiner gewöhnlichen Deutlichkeit ausdrückt. (Anmerk. des Uebersetzers.)

geringern von zweyen Uebeln; aber sie sind auch einiger maaßen unwillige Handlungen, weil der Wille sie wider seine Neigung ausübt, und dieselben niemals würde unternommen haben, wenn er ein andres Mittel hätte finden können, um sich aus dieser Sache heraus zu wickeln.

Es ist eine andre nothwendige Erläuterung, daß man hier zum voraus setzen muß, daß das Uebel, womit man bedroht wird, groß genug sey, um vernünftiger Weise auf einen klugen Menschen einen solchen Eindruck zu machen, der ihn in Furcht setzen muß; und daß übrigens derjenige, welcher sich des Zwanges gegen uns bedient, kein Recht habe, unsre Freyheit zu binden; solchergestalt, daß wir keine Verbindlichkeit haben, eher alles zu dulden, als ihm zu misfallen. In diesen Umständen will die Vernunft, daß man sich bestimme, das geringere Uebel zu erdulden; vorausgesetzt nämlich, daß sie beide unvermeidlich sind. Diese Art von Zwang legt uns eine **Nothwendigkeit** auf, welche man **die moralische** nennet; an statt, daß man es, wenn man absolut gezwungen ist, zu handeln, ohne es ablehnen zu können, es möge auch kosten, was es wolle, **eine physische Nothwendigkeit** nennet *). Die philosophische Richtigkeit

*) Ich zweifle, daß diese Begriffe ihre völlige Richtigkeit haben. Auch ein ungerechter Zwang kann eine moralische Nothwendigkeit hervor bringen, wenn er den Gebrauch der Freyheit nicht gänzlich hindert. Denn man kann vermittelst der Freyheit sich entschließen, ein Uebel zu übernehmen, welches

tigkeit will demnach, daß man das Freye, und das Willige unterscheide. Und in der That, es ist leicht, aus demjenigen, was wir gesagt haben, zu begreifen, daß alle freye Handlungen auch willige sind; aber, daß alle willige nicht auch freye Handlungen sind. Inzwischen werden diese beiden Wörter oft in dem gemeinen Sprachgebrauche verwechselt; und hierauf muß man aufmerksam seyn, um alle Zweydeutigkeit zu vermeiden.

ches man sonst gern vermieden hätte, wie der Herr Verfasser oben am Ende des 6 §. sehr wohl gezeigt hat. (Anmerk. des Uebers.)

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Reinhard, Adolf Friedrich von

Herrn Adolph Friedrich Reinhards, ... Vergleichung des Lehrgebäudes des Herrn Pope von der Vollkommenheit der Welt, mit dem System des Herrn von Leibnitz nebst einer Untersuchung der Lehre von der besten Welt ... ;
nebst einer Abhandlung des Hrn. Bürlamaquai, ...

Leipzig 1757

Bamberg, Staatsbibliothek -- Bip.Ph.o.6
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11435231-4
VD18 12673099-001